

تراژدی پروتستانیسم اسلامی

چگونه از اصلاح دینی، استبداد دینی سر بر می آورد؟

عوامل انحطاطی را که به نام مذهب، اندیشه و سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود سرکوب نمود، بتواند فورانی از اندیشه تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد» (۳-۲۹۲)

شریعتی همچنین معتقد بود: «کار لوتر و کالون برای ما مهم است. برای اینکه آنها مادی را که هزار سال اروپا را در سنت گرایی نگه داشته بود به یک مادی تحریک آمیز و سازنده و ایجاد کننده تبدیل کردند» (۳-۴۹۱)

به نظر شریعتی آنچه در فرایند نهضت اصلاح دینی صورت گرفته بود «تبدیل مذهب سنتی ارتجاعی کاتولیک به مذهب انتقادی جهان گرا [و] جامعه گرایی سیاسی و مادی پروتستانیسم بود» (۳-۴۹۳)

شریعتی به عنوان یک جامعه‌شناس (و در واقع نویسنده اجتماعی) میان اصلاح دینی و رشد اقتصادی رابطاتی مستقیم می‌دید و (احتمالاً) تحت تاثیر ماکس وبر (مؤلف و محقق رابطه اخلاقی پروتستانی و روح سرمایه‌داری) با وجود آنکه خود منتقد سرمایه‌داری بود، چنین اظهار نظر می‌کرد که: «پیشرفت صنعتی و تمدن این کشورها با اکثریت پروتستان آنها رابطه مستقیم دارد مثلاً می‌بینیم آلمان و آمریکا که اکثریت مطلقشان پروتستان است از لحاظ صنعت و تمدن جدید از همه بالاترند. فرانسه که اکثریت آن کاتولیک و اقلیتی زیاد پروتستان است در حد متوسط و اسپانیا و ایتالیا که اکثریت مطلقشان کاتولیک است از لحاظ تمدن و از لحاظ پیشرفت صنعتی از همه کمتر هستند، بنابراین دیدیم که کشورهایی که عامل مذهبی را از صورت ارتجاعی به صورت خلاقه و ارتقایی و انتقادی تبدیل کرده‌اند به پیشرفت نائل شده‌اند و کشورهایی که هنوز کاتولیسم را حفظ کرده‌اند در حالت قرون وسطایی مانده‌اند» (۳-۴۹۲)

آخوندزاده: پروتستانیسم همچون سکولاریسم فلسفی

اما شریعتی در ستایش پروتستانیسم تنها نبود. قبل و بعد از او روشنفکران بسیاری از دینی و غیردینی در ستایش از پروتستانیسم از خود هیجان نشان داده بودند. میرزا فتحعلی آخوندزاده روشنفکر غیر مذهبی عصر مشروطه از این جهت بر علی شریعتی فضل تقدم دارد. او که آشکارا ضد مذهب بود اما به علل اجتماعی ترجیح می‌داد از مذهب برای رشد بهره ببرد، قبلاً نوشته بود: «دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه به پروتستانیسم محتاج است، پروتستانیسم کامل موافق شروط پروقره و سوبیلزاسیون مضمّن آزادی و مساوات حقوقیه هر دو نوع بشر (زن و مرد) مخفف دیسپوزیون سلاطین شرقیه در ضمن تنظیمات حکیمانه و مقرر وجوب سواد در کل افراد اسلام ذکر و اناالله» (۵-۲۲۱)

در ک آخوندزاده از پروتستانیسم اما فرقی با در ک او از الحاد و نفاق نداشت: «پروتستانیسم در دین اسلام محض به خاطر حب بشریت از واجبات است طوایف انگلیس و ینگه دنیا و پاره‌ای از سایر طوایف فرنگستان هستند یعنی ظاهر اُمّیه مذهب هستند باطناً تابع عقل» (۵-۲۲۲)

آخوندزاده سعی می‌کرد برای نظریه‌ی خود تبار تاریخی هم بجویند و آن تبار در مذهب اسماعیلیه بود که اشعلی از شیعه‌ی امامیه بود و ظاهراً بسیار پیش‌تر از سکولارهای عصر ما بنای سکولاریسم اسلامی و شیعی را گذاشته بود. «خستین کسی که آن فکر را آورد امام اسماعیلی علی ذکر الاسلام بود که مذهب پروتستانیسم را در اسلام ایجاد کرد. که چون به امامت فرقه اسماعیلی رسید پیروانش را گرد آورد و روز هفدهم رمضان ۵۵۹ قمری خطبه خواند: به اقتضای عقل شریف مکلف هستم که خیر و شر و سعادت و ضلالت شما را بنمایم. بداند و آگاه باشید که عالم قدیم است و زمان نامتناهی، بهشت و دوزخ یک امر خیالی و موهومی است. قیامت هر کس مرگ اوست. به هر عاقلی لازم است که در باطن به اقتضای بشریت و عقل شریف سلیم‌انفس و نیکوکار باشد به این چنین مرد راه حق خطاب می‌شود و در ظاهر هر گونه روش که به جهت امور معاش و امور دنیویه خود مفید بیند همان روش را به خود شعار سازد. الان تکالیف شرعیه را در خصوص حقوق الله بالمره من کلا از شما ساقط کردم پس از این آزاد هستید و از اوامر و نواهی در خصوص حقوق الله بالمره فارغ باشید» (۵-۲۲۲)

بقایای این مذهب هنوز در جهان اسلام وجود دارد. علوی‌های خاورمیانه در ترکیه و سوریه و دروزی‌های لبنان و نیز اسماعیلی‌های جهان همان‌گونه که آخوندزاده می‌گوید مصلحتی

تقدیم به روح پدرم...

محمد قوجانی

سر دبیر



همواره قدرتی اقتدارگرا و جزم‌اندیش که از درون جنبش‌های آزادی‌خواهانه سر بر می‌آورد بر آرمان آزادی سخت‌گیرتر است تا یک قدرت موروثی. آنانی که فرمان‌روایی‌شان را وام‌دار یک انقلابند در برابر نوجویی بی‌گذشت‌ترین اندویش تحمل‌ترین.

اشفان تساویگ: وجدان بیدار، صفحه ۴۳

بیست سال «سکوت» کافی نبود و شاید پنج سال «خلوت» نیاز بود تا واپسین نخست‌وزیر ایران در خفته‌ی خویش فرصت پدید که در مقام یک «روشنفکر دینی» برآمده از یک «انقلاب دینی» و بالیده در یک «جمهوری دینی» در تاریخ الهیات سیاسی نظر کند و تجربه‌ی نخستین جمهوری دینی را مرور کند و دانستان «وجدان بیدار» را بخواند و بداند که چگونه ژان کالون دومین قهرمان اصلاح دینی پایه‌ی استبدادی دینی در جهان مسیحی را استوار کرد.

میر حسین موسوی از هر نظر که بنگریم و هر نقدی که به او داشته باشیم بی‌گمان یک روشنفکر مسلمان متأثر از علی شریعتی است که پیش از انقلاب اسلامی ایران در زمره‌ی حلقه‌ی حسینیه ارشاد بود و به اندیشه‌ی اصلاح دینی دل بسته بود. پس از پیروزی انقلاب و نزاع‌های داخلی آغازین دهه‌ی شصت او از معنود روشنفکران مسلمان عصر خویش بود که همچنان در حاکمیت ماند و به سطوح بالای قدرت رسید و به سبب حمایت رهبر انقلاب هشت سال رئیس دولت ماند پس از آن موسوی همچنان همان روشنفکر ماند به فرهنگ پرداخت و از هیاهو پرهیز کرد. گاه به جز هنر در فکر اجتماعی و سیاسی نیز نظر می‌داد و از سرمایه‌داری غرب گرایی، وابستگی و انحصارطلبی انتقاد می‌کرد. بن‌مایه‌ی اندیشه‌اش انتقادی و رادیکال بود: چه علیه غرب، چه علیه سرمایه‌داری و چه علیه محافظه‌کاری اما «گفت‌وگو آئین درویشی نبود» و میر حسین موسوی درویشی پیشه کرده بود. نظام سیاسی دینی البته بلد بود که از او چگونه و کجا بهره ببرد. در سیاست خارجی و فناوری هسته‌ای که موسوی به اندازه کافی رادیکال بود و دستیابی به انرژی هسته‌ای را همپا و همتای نهضت ملی شدن صنعت نفت می‌دانست و در سیاست فرهنگی و عدالت اجتماعی که موسوی به عنوان فرزند مکتب شریعتی مخالف مجرب و مذهب لیبرالیسم و کاپیتالیسم بود اما توان ۸۸ همه‌ی معادلات و مناسبات را بر هم ریخت و تنها مزیتش برای مهندس این بود که باری از دوشش برداشته شد و در خانه شد و به کتاب خانه رفت و از جمله دانستان «وجدان بیدار» را خواند. دانستان تساهل و تعصب، دانستان اصلاح و استبداد، دانستی که نسل موسوی همان فرزندان معنوی شریعتی - آن را خوانده بودند.

۱ اسطوره‌ی پروتستانیسم مسیحی

شریعتی: پروتستانیسم همچون انقلاب دینی

«وجدان بیدار» روایت «باید کردن آزادی وجدان در درون جنبش اصلاح دینی» است (۱-۱) فرض روزگار ما بر این است که راه آزادی سیاسی از اصلاح دینی می‌گذرد و اصلاح دینی همدان نهضتی است که از مارتین لوتر و ژان کالون آغاز شد و پروتستانیسم نام گرفت و در روای ما جمله‌ی اسلام پوشید و به غنای پروتستانیسم اسلامی بدل شد.

نسل موسوی از علی شریعتی شنیده بود که: «روشنفکر باید به ایجاد یک پروتستانیسم اسلامی بپردازد تا همچنانکه پروتستانیسم مسیحی اروپای قرون وسطی را متفجر کرد و همه

۲۲



شماره ۲۶
تیر ۹۳

کلیسا امروز فروشی می‌کرد و چون همه‌ی نهادهای فقهی راهی برای بخشایش می‌جست که در نهایت به جیب کلیسا ختم می‌شد. پاپ و ارکان کلیسا در مقام واسطه‌ی انسان و خدا به انسان‌ها وعده‌ی بخشش می‌دادند و این بر لوئر گران می‌آمد. شورش لوئر در این نقطه شکل گرفت که شفاعت ناممکن است: «اگر هم بشود که شفاعت و بخشایش گناهان را خرید و از عقوبت مجازات رهایی یابیم است که این از آن کسانی است که به کمال نزدیک‌ترند و این را نیست مگر اندکی از مقدسان، بنابراین آن دسته از مردمان که بر این وعده دروغین و ننگین دل خوش می‌دارند که آنان نیز با برگرفتن بخشایش از مجازات‌های مربوطه رهایی‌مند در ضلالت افتاده‌اند. این حق پاپ است که به بخشایش و امروز نفوس بی‌گناه را به سبب توانایی خویش نجات دهد. باطل‌ترین دروغ و شرمنگین‌ترین اکاذیب است که امید آن داشته باشیم تا از طریق فروش شفاعت رستگار شویم ولو آنکه مباشر این کار حتی خود پاپ روح خود را گرو این کار نهد» (۲۶-۶۰۰)

لوئر در نهایت معتقد بود: «لوئر! شفاعت هرگز سبب پاک شدن گناهان نمی‌شود حتی پاپ نیز از این کار ناتوان است. خدا این حق را تنها برای خود منظور کرده است. شفاعت نجات‌دهنده دوزخیان نیست» (۱۵-۲۸)

باز فهم آزادی مسیحی

این اختراع بزرگ لوئر (که به دیگر ادب کلیسایی فراتر از شفاعت هم تسری یافت) در نهایت به شکل‌گیری نظریه‌ی «آزادی مسیحی» منتهی شد که ظاهراً مورد توجه‌ترین نظریه‌ی پروتستانی نزد متفکران و روشنفکران مسلمان است. همان نظریه‌ای که سبب می‌شود آنان گمان کنند پروتستان‌ها لیبرال یا آزادخواه هستند و در برابر کاتولیک‌های محافظه‌کار و اقتدارگرا قیام کرده‌اند. اما «آزادی مسیحی» چه نسبتی با مفهوم آزادی دارد و اصولاً آزادی است یا رهایی از اقتدار پاپی و تلاش برای برپایی اقتداری دیگر؟

به نظر می‌رسد آزادی مسیحی مورد نظر لوئر هیچ نسبتی با آزادی سیاسی در جهان جدید ندارد. لوئر می‌گفت: «هدیه‌ی است که انسان در فطرت خود پیوسته آزاد است اما در امور که در حیطه قدرت او یا فراتر از آن قرار دارند و نه در امور وای قدرت او، زیرا او اسیر گناه است و نمی‌تواند آن‌چه برابر اراده الهی ثواب شمرده می‌شود انتخاب کند» (۱۶-۱۶۴)

بر مبنای چنین سخنی فهم لوئر از آزادی مسیحی محدود به نبرد او با پاپ است: «پاپ به این سبب مخالف آزادی کلیساست که مومن به اعمال خلافی که از متولیان کلیسا سر می‌زند پی نبرد و اگر بر دند جرات اعتراض نداشته باشند لوئر با تأکید بر این که مسیحیت دیانت آزادی است، باطمینان اعلام می‌کند که اگر مومن مسیحی رضایت نداشته باشد هیچ انسان و حتی فرشتای را نمی‌رسد که به طور مشروع، قانونی وضع و به مسیحیان تحمیل کند» (۱۴-۱۸۲). شاید عنوان رساله لوئر درباره اسارت بابلی کلیسا را بتوان گویای نگاه او به آزادی دانست: «بابل در اصطلاح الهیات مسیحی در تعارض آن با اورشلیم به معنای مدینه زمینی و فرمانروایی‌های فانی به کار رفته است. آگوستین قدیس در عباراتی موزن در تعریف دو مدینه می‌نویسد: بابل به معنای مدینه زمینی است. هم‌چنان که مدینه‌ای قدسانی یا اورشلیم وجود دارد بابل نیز مدینه ظلم و ستم است. همه طبیبین به اورشلیم و همه خبیثین به بابل تعلق دارند» (۱۴-۱۸۲)

تفسیر لوئر از بابل از آن جهت رهگشا است که درمی‌یابیم تلاش او برای آزادی مسیحی در واقع تلاش برای رهایی کلیساست و تفاوت میان آزادی را می‌توان این‌گونه در اینجا به کار برد که لوئر طرفداری رهایی کلیسا از پاپ بود نه آزادی نوع بشر. در واقع نظریه آزادی مسیحی نه بر مبنای حقوق انسان که بر اساس تکالیف انسان بنا شده بود که کلیسا با ایجاد سازمان و ساختاری شرک‌آلود (شفاعت‌بخشی و امروز فروشی و خداگونگی پاپ) مانع از اقامه آن می‌شد. این مفهوم از رهایی نسبتی مستقیم با تقدیرگرایی لوئری داشت. گفتیم که لوئر در آن شب توفانی به اهمیت تقدیر پی برد و نذر کرد که راهب شود و در رهایی‌های اهل استغاثه بسیار بود ولی اراده خدا را برتر از اراده انسان می‌دانست. ماکس وبر شاخص‌ترین جزم کالون کیشی را آئین تقدیر می‌دانست: «(۱۲-۸۵) و آثار آن در اندیشه اجتماعی پروتستان‌ها را چنین توضیح می‌دهد: «فسون‌زدایی (Entzauberung) از جهان یعنی حذف سحر و ورد به عنوان ابزار فنی رستگاری در کیش کاتولیک به اندازه کیش پاک‌دینی (و قبل از آن توسط کیش یهودی) پیش نرفته بود. یک فرد کاتولیک برای جبران نقص ویژه خود همواره بخشایش کلیسای خویش را در اختیار داشت. کشیش جوان ساحری بود که در مراسم تناول قربان یعنی تبدیل نان و شراب به جسم و خون عیسی معجزه می‌کرد و قدرت داشت تا همه‌ی درهای بسته را بگشاید. با توبه و ندامت نمی‌شد به سوی او رفت و او با اجرای مراسم و ادعیه هفت‌گانه باز خرید گناهان و امید رحمت و یقین به بخشایش را به فرد اعطا می‌کرد و بدین‌گونه موجب می‌شد آن تنش دهشت‌ناک از روح وی تخلیه شود. حال آن که برای یک مومنی کالونی این تنش بدون هیچ‌گونه امکان گریز و هیچ‌گونه تخفیفی سرنوشت محموم وی را تشکیل می‌داد» (۱۳-۹۵)

سکولارهای مسلمان هستند که مسلمانند اما متشرع نیستند. نزاع دولت اسد در سوریه با بنیادگرایان اهل سنت ریشه در همین نزاع مذهبی دارد. اما آنچه آخوندزاده به اشتباه فهمیده بود معنای پروتستان‌تیسیم بود. همان اشتباهی که روشنفکر عرفی دیگر سیدمحمدعلی جمال‌زاده هم متوجه آن نشده بود: «اگر لوئر طلسم تعصب مذهبی و سد تاریک استیلا و استبداد کشیشان کاتولیکی را شکسته بود هنوز اروپا به این درجه تمدن و نورانیت نرسیده بود و شاید اصلاً تخم تمدن نمی‌توانست نمو کند» (۲۵-۶۲۱)

سروش: پروتستان‌تیسیم همچون سکولار ازم سیاسی

پس از شریعتی نیز روشنفکران مادرک کاملی از پروتستان‌تیسیم نیافتند. عبدالکریم سروش دیگر روشنفکر دینی الهام‌بخش عصر ما در حاشیه‌ی نقد شریعتی سعی می‌کند از پروتستان‌تیسیم تصویر حرکتی لیبرالی بدهد: «حرکت پروتستانی حرکت دنیوی کردن دین مسیحیت بود. یکی از اهداف و آرمان‌های روشنفکری دینی در سراسر جهان اسلام دنیوی کردن دین بوده است» (۴-۷۴)

سروش از این حرکت به عنوان یکی از مونورهای محرکه تاریخ غرب یاد می‌کند و می‌نویسد: «کسانی چون لوئر و کالون چه خلعت ناخوشه‌ای عظیمی به سیر تاریخ اروپا کرده‌اند. چنین پیامدی نه در مخیله امثال لوئر و کالون و نه در مخیله هیچ کسدام از هم‌عصران آن‌ها نمی‌گنجید» (۴-۷۵)

سروش هم معتقد است از دل پروتستان‌تیسیم رشد و توسعه اقتصادی درمی‌آید: «در پروتستان‌تیسیم یکی از چیزهایی که به جد مورد توجه است مسأله‌ی کار کردن در این جهان است، البته کسانی چون لوئر و کالون کار به معنای اقتصادی امروزه را مدنظر نداشتند اما از دل آموزه‌های آنها این مسأله بیرون آمد» (۴-۸۴)

اما فرق سروش با شریعتی این است که به عواقب و عوارض پروتستان‌تیسیم به درستی اشاره می‌کند. البته او این نکته را با مدد گرفتن از آرای شریعتی (و در واقع تفسیر او و مصادره به مطلوب کردنش) انجام می‌دهد: «آن‌شریعتی از تحلیل حرکت لوئر و کالون و پروتستان‌تیسیم می‌گوید در این مکتب اخلاقی، عقلانی شد یعنی معطوف به مصلحت شد. یعنی اینها نمی‌گفتند راست می‌گوییم یا دروغ نمی‌گوییم چون ثواب یا گناه دارد بلکه این موارد در عقلانی کردند. گفتند اگر راست بگوییم یا اگر دروغ بگوییم در همین دنیا نتیجه‌اش را می‌بینیم» (۴-۹۵). نتیجه آنکه از نظر سروش به عنوان منتقد درون گفتگمانی شریعتی: «چه اسلام فقهاتی و چه دین دنیوی کسانی مثل مرحوم شریعتی یک نتیجه بیش‌تر نخواهد داشت و آن سکولاریسم است» (۴-۱۰۱)

اما آیا واقعاً پروتستان‌تیسیم به لیبرالیسم، سکولاریسم و کاپیتالیسم منتهی می‌شود؟

۲ واقعیت پروتستان‌تیسیم مسیحی

پروتستان‌تیسیم دو قهرمان داشت که در ایران پیشتر چهره اول آن یعنی مارتین لوئر شناخته شده است و چهره دوم یعنی ژان کالون کم و بیش ناشناخته مانده است. برخی گفته‌اند نسبت میان این دو نسبت میان مارکس و لنین بوده است یعنی همان‌طور که کارل مارکس اصول مارکسیسم را بنیان نهاد اما مارکسیسم را به قدرت نرساند و آن را به یک نظم و نظام سیاسی بدل نکرد و این کار بر دوش لنین نهاده شد که در عمل مارکسیسم را مستقل از مارکس خلق کرد. در پروتستان‌تیسیم ژان کالون پایه‌گذار و الهام‌بخش اصلی این مکتب به عنوان یک اندیشه‌ی سیاسی و مذهبی شد اما حتی اگر این دواوری را بپذیریم همان‌گونه که نمی‌توان مارکس را از مارکسیسم جدا کرد لوئر را نیز نمی‌توان از پروتستان‌تیسیم منفک ساخت.

لوئر: قیام علیه شفاعت، پایه‌گذاری مذهب ترس و تقدیر

مارتین لوئر راهبی آلمانی بود که از هراس رعد و برق در یک شب توفانی به خدا پناه آورد. تحصیل در علم حقوق را رها کرد و از دانشگاه به صومعه رفت و راهبی ترسناک شد و عابدی زاهد گشت. این تجربه نخستین در پناه بردن به دین از هراس و ترس بعداً در تقدیرگرایی مذهب پروتستان اثری روشن گذاشت و از پایه‌های این مذهب تازه شد. لوئر در مقام راهب و ترسناک سخت عبادت می‌کرد و بنا بر روایت مورخان در امید به بخشایش الهی اعتماد به نفسی اندک داشت و باور نمی‌کرد که خداوند او را به واقع ببخشد و در نتیجه بسیار زار و نزار عبادت می‌کرد و به تدریج به این باور رسید که تا خدا نخواهد هیچ بخششی در کار نخواهد بود. در این میان اعتماد به نفس آمیخته به نوعی معامله‌گری و کاسبی کلیسا در لوئر خشم و شگفتی را برمی‌انگیخت.

رابطه مستقیم تقدیرگرایی پروتستانی با آزادی مسیحی را سیدجواد طباطبایی به خوبی نشان داده است. در واقع لوتر از آن جهت با کلیسای پاپی مخالف بود که راه رسیدن انسان به خدا را انسان می‌کرد و او از این جهت با این تساهل فقهی و آسان‌سازی مخالف بود که باور داشت انسان برای رسیدن به خدا باید راهی طولانی‌تر از شریعت را طی کند: «لوتر که با تکیه بر کلام حواری عیسی مسیح میان دو گونه شریعت - شریعت مبتنی بر عمل ثواب و شریعت مبتنی بر ایمان - به تمایز قائل است، از این حیث رستگاری را ناشی از عمل به شریعت مبتنی بر عمل ثواب نمی‌داند که عمل به کارهای ثواب بخشش و تفرغی در مومن ایجاد می‌کند چنان‌که به گفته او قوم یهود که دیانتی مبتنی بر شریعت ظاهر داشت از مجرای صرف عمل به ثواب در طمع خام رستگاری افتاده بودند به نظر لوتر قوم یهود نه طلب آموزش می‌کرد و نه برای آموخته شدن توبه و زاری بلکه آنان یقین داشتند که به آموزش دست یافته‌اند. لوتر قوم یهود را ملت شریعت می‌نامد و شعار آنان را در این عبارت خلاصه می‌کند که من آن‌چه تو فرمان داده بودی و چنان‌که فرمان داده بودی انجام دادم. اما مومن مسیحی که به ملت ایمان تعلق دارد خطاب به خداوند می‌گوید: «من نمی‌توانم آن‌چه تو فرمان داده‌ای و چنان‌که تو فرمان داده‌ای انجام دهم و انجام ندهم اما تو آن‌چه وعده داده‌ای به من عطا کن! من انجام ندهم اما می‌خواهم انجام دهم و از آن‌جا که نمی‌توانم از تو به استغاثه و لایه می‌خواهم که به من توان انجام آن را عطا کنی.» لوتر از مجرای تمایز میان دیانت قوم یهود و مسیحیت دیانت نخستین را دین تفرغ و مسیحیت را دیانت خشیت می‌داند» (۱۴-۱۷۱)

طباطبایی از این حیث لوتر را مانند مولانا می‌داند که «شرط رسیدن به آب رستگاری از تشنگی مومن می‌داند و نه جست‌وجوی آب». زیرا اگر خداوند اراده کرده باشد کسی را می‌آمزد (۱۴-۱۷۳) بر همین اساس است که آزادی مسیحی بر خلاف نامش با تعصب درمی‌آمیزد و نه تنها به آزادی منتهی نمی‌شود بلکه به تحکیم استبداد می‌انجامد. برخی می‌گویند نهضت لوتر را انقلاب دینی بدانند اما لوتر با انقلاب مخالف بود و حتی دهقانانی را که به تأسی از نهضت اصلاح دینی لوتر به شورش دست زدند تقبیح می‌کرد و آنان را به آرامش فرا می‌خواند. مخالفت لوتر با انقلاب دقیقاً ریشه در تقدیرگرایی او داشت و معتقد به اراده‌ی انسان نبود و باور داشت تنها خداست که سرنوشت انسان را می‌داند و تعیین می‌کند بنابراین امکان تغییر سرنوشت از راه انقلاب وجود ندارد. شیوه برخورد لوتر با دهقانان انقلابی از این حیث انتقادی بود. او خطاب به دهقانان می‌گفت: «هرشت بد و ستم صاحبان قدرت مجوزی برای تشکیل گروه‌های شورش و طغیان نمی‌تواند باشد زیرا کسی را نمی‌رسد که خود خبیثی را به سزای اعمالش برساند بلکه تنها ملک دنیا که شمشیر به دست اوست صلاحیت رسیدگی به امور را دارد» (۱۴-۳۵۰)

«[صاحب] قدرت دنیوی به ناحق مالی از شما می‌ستاند. این قوی است که در آن خلاقی نیست اما شما به توبه خود قدرت را از او می‌ستانید که همه دارایی، جان و زندگی اوست بنابراین شما دزدانی پس بدتر از او هستید و اقدام شما از هر کاری که اومی کند بدتر می‌کند» (۱۴-۳۵۱)

لوتر حتی دهقانان را تهدید می‌کرد و آنان را به ترس که انگیزه و جوهره‌ی مذهب پروتستان بود دعوت می‌کرد: «اگر اطاعت کردید چه خوب! اگر اطاعت نکردید بدانید که بخت بد به شما روی خواهد آورد. خداوند عادل است و نافرمانی را نمی‌پذیرد پس آزادی خود را پس دارید و هیچ کس جز با افتادن در چاه از چاله در نمی‌آید و شما در حالی که می‌خواهید آزادی جسم خود را تأمین کنید برای همیشه جسم، جان و اموال خود را از دست خواهید داد. توصیه من به شما این است که بترسید زیرا غضب الهی اینجاست: شیطان پیامبران دروغین به میان شما فرستاده است» (۱۴-۳۵۱)

شفقت از درک اقتدار مذهبی

وصی اصلی لوتر در فهم آزادی مذهبی ژان کالون بود. اصلاح طلب مذهبی فرانسوی که معتقد بود آزادی از کلیسا جز با اقتدار یک کلیسای دیگر ممکن نیست. در واقع او شریعت کاتولیک را نفی می‌کرد تا شریعت تازه‌ای ایجاد کند: «کالون به دنبال لوتر انسان نظریه آزادی مسیحی را اعتقاد به این امر می‌داند که رستگاری و راهی شریعت و تنها با ایمان ممکن است. رستگاری مستلزم دوری از اندیشه تعلقی درباره شریعت. عزل نظر از اعمال - اعتقاد به تنها رحمت خداوندی و از خود باز آمدن و به تنها عیسی مسیح پیوستن است» (۱۴-۱۹۷)

کالون «حکومت پاپ» را انکار می‌کرد تا «حکومت خدا» را مستقر کند یعنی آزادی از پاپ به معنای آزادی از خدا نبود: «با عیسی مسیح و بشارت او وجدان مومن از یوغ شریعت آزاد شده و به اجبار از آن اطاعت نمی‌کند بلکه او آزادانه تنها تابع خداوند است. کالون آیاتی از نامه‌ی پولس قدیس به رومیان را که گفته بود «ما زیر شریعت قرار نداریم بلکه در ساخت لطف قرار گرفته‌ایم» دلیلی بر درستی تفسیر خود را بشارت عیسی مسیح و معنای شریعت جدید می‌دانست و از آن



مارتین لوتر
منظور بنیانگذار پروتستانسیسم از آزادی مسیحی
از ادبی‌های فردی و سیاسی نبود



ژان کالون
بنیان‌گذار جمهوری مسیحی ژنو
اولین دولت بنیادگرایان مذهبی را
تأسیس کرد

به اصل آزادی مسیحی می‌رسد: آزادی مسیحی به ما می‌آموزد که در برابر خداوند و جان خود را به ظواهر اموری که فی‌نفسه در منطقه فراغ ایمان قرار دارند و عمل به آن اعمال یا ترک آنها تفاوتی نمی‌کند مشغول نکنیم... آکالون نتیجه می‌گیرد که مومن مسیحی با تکیه بر آزادی مسیحی باید از عمل به همه اموری که در منطقه فراغ ایمان قرار دارند خودداری کند تا گرفتار خرافه... نشود» (۱۴-۱۹۸)

اما حکومت خدا بر زمین در غیاب پاپ چگونه ممکن بود؟ آیا انکار بر اصل خودکشیشی به گسترش آزادی می‌انجامید؟ لوتر گفته بود: «هر مسیحی واقعی که توبه صادقانه می‌کند و حزنی ناشی از گناه را درمی‌یابد خود شرط داشتن معافیت کامل از مجازات و بخشایش گناهان را بدون ورقه شفاعت نامه حائز می‌شود» و نیز در نظرات ۹۵ گانه که بر سر در کلیسا کوفت نوشته بود که: «هر مسیحی واقعی چه مرده و چه زنده از کلید مواهب حضرت مسیح و کلیسا برخوردار است» (۲۶-۶۰۳) براین اساس آیا می‌شد که نیاز به نهاد کلیسا را انکار کرد؟

پاسخ پروتستان‌ها منفی بود. کالون از لوتر آموخته بود (او حداقل می‌دانست که لوتر معتقد است که) «خداوند دو نظام - برقرار کرده است: نظام روحانی که با قانون عیسی و به مدد روح‌القدس مسیحیان و صالحان را به وجود می‌آورد و دیگری نظام دنیوی که مأموری در برابر کفار و بدکاران ایجاد می‌کند تا به مدد اجزای بیرونی مجبور باشند خواسته یا نخواست به صلح و آرامش احترام بگذارند و آن را برهم زنند» (۱۴-۳۵۷)

لوتر گفته بود: «عیسی نه خود شمشیر به دست گرفت و نه ملک خود را ایجاد کرد زیرا او پادشاهی است که بر مسیحیان بدون قانون و تنها با روح مقدس خود فرمان می‌راند» (۱۴-۳۵۸)

لوتر اما گرچه حکمرانی مستقیم پروتستان‌ها را رد می‌کرد اما باور داشت که باید حکومتی دنیوی وجود داشته باشد. کالون نیز معتقد بود انکار حکومت ناممکن است: «در کتاب مقدس در رد این احکام نادرست مردم به تصریح آمده که مشیت و حکمت الهی بر این جاری شده است که پادشاهان سلطنت کنند و سفارش ویژه‌ای شده است که به آنان احترام گذاشته شده است... خداوند فرمانروا را به زینت قدرت آراسته است تا بدکارانی را که اعمال بد آنان نظم عمومی را برهم می‌زند مجازات کند. فرمانروا مأمور عدالت الهی و اجرای حکم آن است» (۱۴-۳۶۸)

اندیشه کالون با رگه‌هایی از تفکر سکولار و این جهلی هم همراه بود چرا که اثبات حکومت دینی در سنت مسیحی تنها با نوعی سکولاریسم ممکن بود. در واقع هرگز از تفکر آخرت‌گرای مسیحی که کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا می‌سپرد حکومت دینی درمی‌آمد اما کالون در اجتهادی عظیم باور داشت: «ملک آخرت در همین جهان فانی و سینج آغاز می‌شود. حکومت (police) امری ضروری و نفی حکومت نوعی توحش غیرانسانی است زیرا ضرورت آن در میان مردمان از ضرورت نان، آب، خورشید و هوا کمتر نیست» (۱۴-۳۶۶)

شبهات این سخنان به آرای لنین در باب ضرورت استقرار حکومت کمونیستی حتی قبل از انقلاب سوسیالیستی مورد نظر کلر مارکس شگفت‌انگیز است. با این تفاوت که کالون چون متدین بود آخرت را از آسمان به زمین می‌آورد.

کالون: نهاد دین مسیحی؛ مانیست جمهوری مسیحی

این گونه شد که ژان کالون نظریه‌پرداز حکومت دینی شد همان‌گونه که ولادیمیر لنین نظریه‌پرداز حکومت کمونیستی شد. شاید مارکس و لوتر هر دو از این نظر شبیه باشند که به استقرار حکومت در حیات خود فکر نمی‌کردند. مارکس باور نمی‌کرد که در آلمان امکان استقرار دولت کمونیستی باشد و لوتر هم آنچنان محافظه‌کار بود که به ایجاد دولت پروتستانی فکر نمی‌کرد اما کالون و لنین جرأت این کار را داشتند و هر دو رویای اسلاف خود را محقق کردند با این تفاوت که حکومت کمونیستی با کودتایی در انقلاب روسیه محقق شد و حکومت پروتستانی با فراندومی در جمهوری ژنو.

«روز یکشنبه بیست‌ویکم ماه مه ۱۵۳۶ میلادی... مذهب پیراسته‌ی نو به عنوان تنها مذهب مجاز از راه فراندوم این نهاد دیرین مردم‌سالاری (امر ژنو) رسمیت می‌یابد» (۱-۱۷) رهبر آن زمان این دولت - شهر فردی بود به نام فارل: «فارل، این لوتر فرانسوی - این انقلابی مذهبی مانند دانتون سیاستمدار، نیک می‌داند چگونه غریز پنهان و پراکنده‌ی مردم کوچه و بازار را به هم گرد آورد. وی وحشیانه با گارد حمله‌ی خود به کلیساهای کاتولیک یورش می‌برد. او از جوانان کوچه‌گرد دسته‌های ضربت به راه می‌اندازد» (۱-۱۸)

اما دولت مسیحی تازه‌نیزامند یک نظریه‌پرداز بود. فارل با اصرار از کالون فرانسوی برای این رهبری معنوی دعوت کرد. او می‌دانست که کالون سازمان‌دهنده زیرکی است. ژان کالون در این زمان کتاب «نهاد دین مسیحی» را نوشته بود که آن را «هرجسته‌ترین اثر

استبداد دینی عبارت بود از:

یکم- نفی شریعت سازمان یافته کاتولیک و پاپ به خصوص شفاعت و انکار واسطه‌ای میان خدا و خلق که آنها را به عنوان خرافات می‌شناخت و شرک به خدا.
دوم- اولویت و اصالت ایمان بر فقه و ترویج باطنی‌گری و اثبات این نکته که تنها با ریاضت می‌توان به دیانت دست یافت.
سوم- اثبات ضرورت حکومت برای استقرار نظم سیاسی و اجتماعی و اینکه این حکومت باید تابع قواعد اصلاح‌شده دینداری باشد.

مبانی تفکر تکفیری

قوانین جمهوری زنو گویای ایمان راسخ کالون به این اصول استبدادی بود: «تمام افراد منزل باید در مراسم مذهبی یکشنبه شرکت کنند- در صورتی که در روزهای هفته مراسم موعظه برگزار شود همه کسانی که می‌توانند باید حضور یابند- کسانی که خدمتکار مرد یا زن دارند باید در صورت امکان آن‌ها را همراه بیاورند تا آن‌ها مثل حیوانات بدون تعلیمات زندگی نکنند- باید همه را از حضور نامنظم در مراسم موعظه برحذر داشت- اگر آنها اصلاح نشدند باید جرمی معادل سه سوس بپردازند- کسانی که ورد می‌خوانند یا به پرستش بت می‌پردازند برای پاسخ‌گویی به شورای مشایخ کلیسا فرستاده خواهند شد- این مساله برای کسانی که به زیارت می‌روند نیز صادق است- افرادی که به تماشای جشن‌ها می‌روند یا روزه می‌گیرند تنها باید نصیحت شوند- کسانی که به مراسم عشاء ریانی می‌روند باید علاوه بر تذکر به شورا فرستاده شوند تا در پاره مناسب‌ترین روش تنبیه آنان که زندانی کردن یا جرمی‌های مخصوص است تصمیم‌گیری شود- هیچ شخصی نباید فرد دیگری را به شرب خمر دعوت کند و جرمی آن سه سوس است- در طول مراسم موعظه میخانه‌ها باید تعطیل باشند- در صورت عدم رعایت میخانه‌دار باید سه سوس بپردازد و هر کس که در میخانه است هم لازم است به همین مقدار جریمه شود- هر کس آوازهای مستهجن و هرزه بخواند یا برقصد- باید به مدت سه روز زندانی شود و بعد به شورا فرستاده شود» (۱۶-۷۶)

کالون این قواعد سخت‌گیرانه دینی را بر اساس مبانی الهیاتی عمیقی استوار کرده بود کالون در عین اصلاح‌طلبی، مرگ‌اندیش بود: «اکنون! اگر بهشت میهن ما باشد پس این جهان جز تبعیدگاه چه نام دارد؟ بیایید مشتاق مرگ باشیم و به استمرار به آن ببیندیشیم» (۱۵-۷۰)
از نظر او انسان زندگی می‌کرد تا به مرگ فکر کند از این رو باید رنج می‌کشید
گفتم که اساس پروتستانتیسم نفی ظاهرگرایی بود اما این نفی یا اثباتی هم همراه بود؛ اینکه متدینین باید از عمق جان ایمان بیاورند در واقع تفکر تکفیری در میان همه سلفی‌های جهان ریشه در آموزه‌های کالون و لوتر دارد- چیزی که کالون از آن به عنوان اصل سرزنش‌پذیری یاد می‌کند «بخستین بنیاد انضباط کاربرد سرزنش‌ها و اخطارهای خصوصی است یعنی این که اگر کسی در انجام وظیفه خود عمداً قصور کند و یا به شیوه‌ای تهاجمی رفتار کند و یا کمبود فضیلتی در زندگی خود بیابد و یا مرتکب هر عملی شود که شایسته منع باشد باید خودش اجازه دهد که مورد سرزنش قرار گیرد» (۲۰-۲۶)

کالون معتقد بود حکومت حق دارد همواره پلیس عقیده و گشت ارشاد داشته باشد؛ «مقامات و کارگزاران کلیسا- اگر در هر موردی تعلیمات عمومی ایشان به اندازه کافی موثر نباشد باید در خانه‌های خصوصی (مردم را) سرزنش و به اعمال نیک ترغیب کنند چنانکه پولس مکرراً می‌گوید که او در سلاطین و اشراف و خانه‌های دیگر تعلیم می‌داد و خود را از خون همه آدمیان پاک می‌دانست و هیچ شب و روزی بدون اشک از اخطار کردن باز نمی‌ایستاد» (۲۰-۲۶)

کالون باور داشت که این گشت‌های ارشاد اقتدار خود را از مسیح اخذ می‌کنند چون همان دینی که لوتر آن را دین آزادی خوانده بود نیازمند اقتدار هم هست- «ایمن [مسیح] هنگامی اقتدار کامل خود را به دست می‌آورد و اثر موردانتظار را باقی می‌گذارد که مقامات کلیسا نه تنها به همگان همزمان اعلام کنند که وظیفه ایشان نسبت به مسیح چیست بلکه حق و قدرت اجرای انضباط بر کسانی را نیز داشته باشند که به نظر ایشان بی‌اعتنا به این‌اند و یا از آن سرپیچی می‌کنند- اگر کسی لجوجانه چنین اخطارها و اندازهایی را رد کند- اگر کلیسا خریف او نشود و وی در تبهکاری خود اصرار ورزد پس خداوند ما بدو فرمان می‌دهد که به عنوان دشمن کلیسا از جامعه مومنین خارج گردد» (۲۰-۲۶)

تکفیرگرایی اما چه سودی برای حکومت دینی دارد؟ کالون تکفیر را از اهداف جنبش اصلاح دینی می‌داند و می‌نویسد: «کلیسا در این اصلاحات و در اقدام به تکفیر سه هدف دارد: نخست این که آنان که زندگی را به رسوایی و تبهکاری می‌گذرانند نتوانند در تحفیق شان خداوند در شمار مسیحیان

مکتوب جنبش اصلاح دینی» دانسته‌اند (۲۳-۱) این کتاب چه از حیث نام (اشکارا به بنیادها توجه دارد) و چه از حیث محتوا کتاب مقدس بنیادگرایی مسیحی شد: «الهام‌دهندگی چون لوتر جنبش اصلاح‌دینی را به گردش در انداخت و سازمان‌دهندگی چون کالون آن را پیش از آنکه در هزار فرقه، خرد و شکسته شود دریافت و سامان بخشید به یک معنا در نهاد Institutio کتاب نهاد دین مسیحی انقلاب مذهبی را به همان گونه سامان می‌بخشد که مجموعه قوانین ناپلئونی انقلاب فرانسه را سامان داد» (۲۳-۱)

کتاب کالون را می‌توان مانیفست حکومت دینی دانست آنجا که استدلال می‌کند: «جا دارد اکنون از قدرتی سخن بروم که واعظان کلیسا این مبشران کلام الهی می‌باید از آن بهره‌مند باشند- از آنجا که اینان امانت‌داران کلام ربانی‌اند، مکلف‌اند بی‌هیچ واژه و خوفی در برابر قدرتمندان دنیایی بایستند و ولیدارند نشان عظمت مقام الهی را تمکین کنند و خدمت بگزارند- تکلیف بر ایشان است که از صدر تا ذیل را فرمان دهند- تکلیف بر ایشان است که شریعت الهی را برقرار بدارند و سلطنت شیطان را بر زمین در هم کوبند- گوسپندان را در یابند و گرگان را ریشه برکنند- بندگان مطیع را به هُش وادارند و تعلیم دهند و باغیان و سستی‌زندگان را حکم سخت کنند و نابود بیاورند- آنان می‌توانند بیپندارند و بگسلانند- نیروی آدرخش در دستان و قدرت رعد بر زبان ایشان است» (۲۶-۱)

حکومت کتاب مقدس؛ حکومت انجیل

«جمهوری مسیحی زنو» به رهبری ژان کالون را نخستین حکومت الهی روی زمین (۴۱-۱) دانسته‌اند که گاه از آن به عنوان بئبلوکراسی: Bibliokrati یا حکومت کتاب مقدس یاد کرده‌اند (۴۲-۱)

«حکومت کتاب مقدس» بر این بنیان استوار بود که تنها کتاب مقدس میزان حکومت است و بس- کالون می‌گوید: «هنگامی که من به کلیسا پا گذاشتم- موعظه بود و بس- شمایل مقدسان را می‌جستند و گردآورده و به آتش می‌سوزانند» (۲۷-۱) حکومت کتاب مقدس با هرگونه ظاهرگرایی (که اساس فقه و شریعت است) مخالف بود و همه چیز را ساده و پیراسته و پیرایش‌یافته و پاک می‌خواست- نام احیاءگری بر آن مناسب‌تر بود تا اصلاح‌طلبی؛ چون پروتستان‌ها به خصوص کالونیست‌ها طر فکار بازگشت به مسیحیت اولیه، انجیل و کتاب مقدس بود- آنان در وصف پاک‌دینی می‌گفتند: «حقیقت تنها در پاکی جلوه‌گر است و اطمینان تنها در روشنی کلام الهی است- از این رو شمایل‌ها و تندیس‌ها، جامه‌های فاخر و رنگارنگ، کتاب‌های دعا، صندوقچه‌های مضرع نهاده بر سکوی محراب همه باید از کلیساها به‌دور افکنده شود- خداوند نیازمند هیچ زرق و برقی نیست- لذت‌های خیالی جان‌افزا، موسیقی و نغمه‌های دلنواز جنگ را به هنگام عبادت به دور می‌باید انداخت- از این پس در زنو حتی رنگ‌های کلیساها باید خاموشی گیرند» (۵۲-۱)

در تدویم آموزه‌ی لوتری در مبارزه با خرافات مذهبی کالونیست‌ها معتقد بودند: «دینداری هیچ‌گاه به نشانه‌های ظاهری نیست به قربانی کردن و صدقه دادن نیست تنها بسته به اطاعت محض باطن است» (۵۳-۱)
این طرز تفکر با قطعات دیگری از اندیشه کالون تکمیل می‌شد او به صورت جدی مخالف برابری مذهبی بود- می‌گفت: «منشور زندگی بر همگان به یکسان وعظ نشده و در میان آنان هم که شده همواره به یک میزان استقبال نشده است و این تنوع از عمق حیرت‌آور حکمت خداست» (۲۵۲-۲)

از سوی دیگر کالون باور داشت که باید کتاب مقدس را بر جامعه‌ی دینی حاکم کرد و برای استقرار کتاب مقدس راهی جز پذیرش نظم کلیسای نوین نیست: «خداوند هر چیز که مربوط به حکومت کامل بر حیات مقدس است در قانون خود گنجانده است تا جایی که هیچ چیز باقی نمی‌ماند که آدمیان بدان مجموعه بیفزایند» (۲۵۸-۲)

کارگزار این کتاب مقدس اما کیست؟ «خداوند روحانیون و آموزگاری برشمارده تا آنکه مردمانش از دهان ایشان آموزش ببینند- وی بدیشان اقتدار تفویض کرده است- به‌طور خلاصه خداوند هیچ چیز را که در ایجاد وحدت ایمان مقدس و برقراری نظم نیکو موثر باشد حذف نکرده است» (۲۵۹-۲)
در واقع حکومت کلیسای جدید بر اساس اصالت کتاب مقدس مستقر می‌شد چون در هر صورت خدا باید سخنگویانی داشته باشد: «تا زمانی که بی‌هیچ گونه شک و ریبی متقاعد نشده باشیم که خداوند نویسنده کتاب مقدس است در ایمان خود نسبت به این، استوار نگشته‌ایم- پس صحبت اصلی کتاب مقدس در همه‌جا منتج از خصلت سخنگوی الهی است» (۲۵۵-۲)

بر مبانی این قواعد الهیاتی جمهوری مسیحی زنو به استبدادی دینی بدل شد- استبدادی که اصول خود را از پروتستانتیسم می‌گرفت- اصول این



فتح‌علی آخوندزاده
برای اولین بار از ضرورت پروتستانتیسم
اسلامی سخن گفت و آن را راهی برای
عبور از دین می‌دانست



سید محمدعلی جمال‌زاده
معتقد بود پروتستانتیسم در جهان
اسلام باید از عمومی شدن ترجمه و
تفسیر قرآن شروع شود

آیند. زیرا چون کلیسا جسم مسیح است پس نمی‌تواند به چنین اعضای پلید و فاسدی آلوده شده باشد. هدف دوم این است که نیکان چنانکه معمول است در همنشینی مستمر با تبهکاران تباه نشوند. هدف سوم این است که آنان که سرزنش یا تکفیر می‌شوند وقتی از شرح شرارت خود پریشان و آشفته شوند بتوانند توبه کنند» (۲۶۰-۲۶۱)

نظریه کالون یادآوری نظرات حکومت مطلقه است که در آن دیانت بر تر از شریعت قرار می‌گیرد. معمولاً فرض بر این است که دیانت چیزی جز شریعت نیست اما در مذهب پروتستان دیانت به مفهوم معنویت ارتقا می‌یابد و بالاتر از مناسک شریعت قرار می‌گیرد و شریعت که در واقع نوعی حقوق دینی است دیکته می‌شود و در واقع ولایت مطلقه‌ای شکل می‌گیرد که قواعد عادی شرعی را هم می‌تواند نقض کند. سخن کالون در این باره روشن است: «هم‌چنان که مناسک نسخ شد اما دیانت راستین و تقوا در تمامیت آن باقی ماند، قانون‌های حقوقی را نیز می‌توان شکست و فسخ کرد بی آن‌که از تکلیف عمل به محبت تجاوز کرده باشیم» (۲۷۱-۲۷۲)

دولتی که از درون این نظریه سر برمی‌آورد آنچنان اقتدار گرا بود که جیمز اول پادشاه انگلستان در وصف آن گفت: «شیخ کلیسای پروتستانی [نسخه بزرگ‌تر روحانی قدیم است» (۲۷۱-۲۷۲) و بالزاک نویسنده بزرگ فرانسوی آن را با جمهوری زاکونی روبسییر در پی انقلاب فرانسه قیاس کرد: «هی‌مدارایی توفنده مذهبی کالون از نظر اخلاقی سخت‌تر و بی‌رحمانه‌تر بود تا بی‌مدارایی سیاس روبسییر و اگر کالون فضای تأثیر گذاری بزرگ‌تر از ژو در اختیار می‌داشت بسی بیشتر خون جاری می‌ساخت تا آن پیام‌آور وحشتناک برابری سیاسی» (۶۴-۱)

اشفتن تسواگ نویسنده وجدان بیدار هم گفته است: «همواره راه‌انداز - نمونه‌ی روبسییر - خطرناک‌ترین خودکامگاند آن کس که خود آنچه را انسانی است از بن جان نریخته باشد رفتاراش با دیگر انسان‌ها همواره غیر انسانی خواهد بود» (۵۱-۱)

زان کالون بیش از دو دهه بر ژنو حکومت کرد. اثر او بر سرشت پروتستانتیسیم بسی بیشتر از لوثر بود. پس از کالون آرای او در فرانسه، هلند، بریتانیا و ایالات متحده آمریکا هواداران بسیاری یافت. پاک‌دینی به عنوان یک مذهب مسیحی، جهانی شد و قاره جدید را در نور دید تا جایی که آثار کالونیسیم را در جهان امروز به روشنی می‌توان دید. کالونیسیم منکر جلال و عظمت کلیسا بود و با هنرنمایی‌های گران قیمت کلیسای کاتولیک در آراستن بناها و ساختمان‌ها و ساختن مجسمه‌ها و تابلوها به عنوان شرک و بت‌پرستی مخالفت می‌کرد. لباس‌های فاخر و رنگارنگ نماد اشرافیت بود و شرک «مروزه» حتی در کوچه و خیابان هر کشوری با نگاه نخست می‌توان حضور یا حضور گذشته تربیت کالونی را از خلال سلوک متعادل و کم‌رنگی و یکنواختی پوشاک‌ها و رفتارها و حتی در بی‌شکوهی و دل‌مردگی بناهای سنگی به‌خوبی حس کرد»

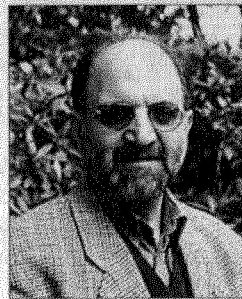
از سوی دیگر بر خلاف تصور مرسوم پروتستانتیسیم نه تنها به آزادی فردی منتهی نشد بلکه فردگرایی را نابود کرد و در مقابل همان چیزی که ماکس وبر از آن به عنوان نتیجه مثبت پروتستانتیسیم یاد می‌کند و شریعتی آن را راز توسعه غرب می‌داند به صورتی دیگر در نوشته مولفانی چون تسواگ بدل می‌شود: «کالونیسیم در همه‌ی عرصه‌ها با درهم شکستن فردگرایی و نفی یکسره چشم و انتهای فردی و با تقویت اقتدار فرادستان در میان همه ملت‌های زیر سلطه‌اش نوعی از انسان درستکار و فطانت‌پیشه خدمتگزار عموم می‌آفریند - رده‌ی کارمندان خوب طبقه متوسط را ماکس وبر در پژوهش پراوازش در باره‌ی سرمایه‌داری به درستی نشان داده هیچ عامل دیگری مانند آموزه‌ی کالونی اطاعت محض به پیدایی و گستراندن نظام صنعتی نو، یاری نرسانده است که هم از آغاز و از مدرسه، توده‌ها را به شیوه مذهبی همسان و ماشین‌وار پرورش می‌دهد»

این انسان جدید جهان تازه‌ای را البته گشود: «آن نسل جسور در یاوران و مهاجران پرطاعت و کوشمندی که با تحمل محرومیت‌های سخت نخست برای هلند و سپس ترها انگلستان قاره‌های نو را فتح و آبادان کردند بیشترشان از همین پاک‌دینان سخت‌کوش بودند و باز همین اصل و نسب معنوی است که با خلاقیتی ویژه روحیه آمریکاییان را شکل می‌دهد. همه‌ی این ملت‌ها پیروزی‌های سیاسی جهان شمولشان را مدیون سختگیری‌های تربیتی و اعطال کلیسای سن پیررند» (۲۲۲-۱)

و از همین جاست که پارادوکس اصلی همان متناقض‌نمایی که روشنفکران دینی و غیر دینی ما را به اشتباه انداخته - شکل می‌گیرد: «هر یک دگر دینی شکفت و فرست از نظام کالونی که با خشونت بی‌مانند در پی محدود کردن آزادی‌های فردی بود فکر آزادی سیاسی زاییده می‌شود و سر بلند می‌کند و نخستین سرزمین‌هایی که از کالونیسیم اثر پذیرفته بودند چون هلند، انگلستان، کرامول و ایالات متحده آمریکا، مشتاقانه به نظریه حکومتی آزادمنشانه و مردم‌سالارانه روی می‌پزند و به آن میدان می‌دهند» (۲۴۴-۱)



علی شریعتی
پروتستانتیسیم را به معنای نهضت
توسعه و ترقی غرب تلقی می‌کرد



عبدالکریم سروش
مهم‌ترین نتیجه پروتستانتیسیم را
سکولاریسم می‌داند

سکولاریسم نقابدار

پروتستانتیسیم: برای حل این تناقض پژوهش‌های جامعه‌شناختی بیش از پژوهش‌های برزاند شناختی جواب می‌دهد. در واقع در بطن پروتستانتیسیم از هر دو نوع لوثری و کالونی آن گونه‌ای سکولاریسم نهفته بود که در وضعیتی متناقض آن را در کنار بنیادگرایی قرار می‌داد. پروتستان‌ها شریعت را نفی می‌کردند تا به معنویت برسند و از ظاهر عبور می‌کردند تا به باطن برسند. این نکته‌ای بود که فتحعلی آخوندزاده به خوبی فهمیده بود. از سوی دیگر از درون مذهب مسیح حکومت دینی در نمی‌آمد اما کالون و لوثر با این همایی دنیا و آخرت و اثبات ضرورت حکومت و نفی انقلاب علیه حکومت پایه‌های استبدادی دینی را گذاشتند که حق داشت اجرای شریعت را به نام خرافات نقض کند و مناسک را تغییر دهد. این ظرفیت در پروتستانتیسیم آن را به نوعی سکولاریسم نقابدار بدل می‌کرد. این نکته را نیز عبدالکریم سروش به خوبی فهمیده است. او در یکی از آثارش از نمونه حلیت ربا در مذهب پروتستان به عنوان نمونه‌ی دنیوی شدن دین یا همان سکولاریسم یاد می‌کند و فرجام اصلاح دینی پروتستانی در اسلام گرایانی مانند شریعتی (و البته فقیهان) را مشابه همان طرح پروتستانی می‌داند: «یکی از حرام‌هایی که در پروتستانتیسیم حلال شد، رباخواری بود. یعنی لوثر به حلیت رباخواری فتوا داد. حال در فقه شیعه و اسلام چه اتفاقی افتاده است؟ همین جمهوری اسلامی را در نظر بگیرید. کشور ما می‌خواهد در مسائل مالی و اقتصادی موفق باشد و توفیق دنیوی در مسائل تجاری فعلاً صدرصد منوط و مشروط است به معاملات بانکی. معاملات بانکی و شیوه‌های آن را ما تعریف نکرده‌ایم اما کشورهای دیگر تعریف کرده‌اند و مبتنی است بر همان چیزی که آن را رباخواری شرعی می‌نامند» (۱۱۲-۴)

اشاره‌ی سروش به نلمه‌ای از جان کالون درباره‌ی رباخواری است که آن را برخلاف سنت مسیحیت کاتولیک و اصولا دیانت حلال اعلام می‌کند. احتمالاتی که از یهودیت است چون کاتولیک‌ها ضد یهودیت بودند و پروتستان‌ها در احیای مسیحیت سعی می‌کردند کل کتاب مقدس به خصوص عهد عتیق را در کنار عهد جدید احیا کنند پس درباره ربا هم اجتهاد می‌کردند. «اگر رباخواری به کلی محکوم شود تجزیه‌هایی محکم‌تر از آنچه خداوند خود می‌خواهد بر عقیده و وجدان تحمیل خواهد شد. رباخواری به موجب هیچ یک از شواهد کتاب مقدس به کلی و کاملاً محکوم نیست زیرا معنای این گفته مسیح که معمولاً روشن و مبرهن تلقی می‌شود یعنی وام بدهید بدون امید به هیچ سودی (لوقا ۶:۳۵) تا این زمان تحریف شده است. می‌توان امید داشت که رباخواری به طور کلی و نام آن پیش از هر چیز دیگری از صفحه جهان ناپدید شود اما چون این امید قابل تحقق نیست باید دید که برای مصلحت عموم چه می‌توان کرد» (۳۰۲-۲)

در واقع کالون بنا به ضرورت تأسیس دولت دینی و جمهوری مسیحی ناگزیر از در نظر گرفتن مصلحت برای عبور از شریعت می‌شود. «تجزیه‌هایی محکم‌تر از آنچه خداوند خود می‌خواند» اشاره به همین عنصر مصلحت برای عبور از شریعت است.

همین اجتهاد پروتستانی در نهایت آن را با روح سرمایه‌داری آشتی داد اما از آنجایی که موضوع این مقاله و رساله بررسی ریشه‌های بنیادگرایی است ادامه سخن در این فصل را به گفتار دیگری وامی‌گذاریم و به این بسنده می‌کنیم که چگونه اصلاح دینی با اجتهاد در باب ضرورت حکومت دینی از شریعت و سنت عبور کرد و بنیان بنیادگرایی دینی را استوار ساخت و استبدادی دینی خلق کرد و از این همه مهم‌تر چگونه این باور غلط که اصلاح دینی پایه آزادی دینی است به جهان اسلام، شیعه و ایران رسید؟

۳ تراژدی پروتستانتیسیم اسلامی

محمدعلی جمال‌زاده که در مجله‌ی کله از لوثر یا لحنی اسطوره‌ای یاد می‌کرد بر این باور بود که: «برای اصلاح لوثر در اسلام نظیری نمی‌توانیم پیدا کنیم. اجتهادات ابن تیمیه و اصلاح محمدبن عبدالوهاب مؤسس مذهب وهابی که در واقع از طریقه‌ی ابن تیمیه اخذ شده بود، طریقه‌ی شیخ احمد احسانی [پایه‌گذار شیخیه] دعاوی غلام احمد قادیانی هیچ کدام اصلاحی اساسی مبنی بر روح تساهل و مدارا نبود» (۶۲۱-۲۵)

اما اگر از نادرستی داوری جمال‌زاده درباره‌ی تساهل لوثری‌ها صرف‌نظر کنیم و به ادامه سخن او درباره موضوعات اساسی اصلاح دینی توجه کنیم متوجه می‌شویم که اتفاقاً همین افراد در جهان اسلام سعی کردند راه لوثر را طی کنند و البته همانند او و برخلاف رای جمال‌زاده از اصلاح دینی نه آزادی دینی که استبداد سیاسی سر برمی‌آورد جمال‌زاده از نجاست غیرمسلمین،

که به نام بازگشت به قرآن در اکثریت روشنفکران مذهبی تبلور یافت و هنوز زنده است و از محافظه کارترین روشنفکران دینی به رادیکال ترین آنها رسید.

شریعت سنگلجی دانش آموختگی از حوزه علمیه بود که گرچه در قم و نجف تحصیل کرده بود اما به علت زیست فردی و فکری اش او را باید از چهره های مکتب تهران بشمارد. مکتب تهران گفتگویی از مکتب مدرسی شیعه است که در آن علم اخلاقی و تفسیر بر علم فقه و اصول ارجحیت دارد. سنگلجی خود در شرح حال فکری و تحول روحی اش در کتاب کلید فهم قرآن از انس با قرآن می نویسد: «قرآن کتابی است دینی و فلسفی و اجتماعی و اخلاقی و حقوقی و نباید به صرف قرائت و خواندن ظاهر آن قناعت کرد بلکه باید انسلسن تملی شئون زندگانی را از قرآن بیاموزد و رستگاری دنیا و آخرت منوط به تعلیم قرآن است بنابراین تدبیر در آن بر هر فردی واجب است» (۱۷-۳).

سنگلجی مانند لوتر و کالون اتکا به تفاسیر سنتی را رد می کند: «باید خود را از هر تقلیدی دور کرده و هر گونه تعصبی را کنار بگذارم و قرآن را از مفسرین که هر یک مذهبی دارند و رایبی برای خود اتخاذ کرده اند بکنم» (۱۷-۴).

و آنگاه رسماً از پیروی از «سلف» صالح می گوید و سلفی گری را وارد زبان فارسی می کند: «پس از فطنت به این معنی و هدایت شدن به راه راست و صواب یک مرتبه به حول و قوه الهی زنجیر تقلید را پاره کرده، پرده تعصبات و موهومات را در بستم و بار گران خرافات را از دوش برانداخته مشمول عنایت پروردگار گردیده و این را از سلف صالح اخذ کرده و هدایت به قرآن شدم» (۱۷-۴).

شریعت سنگلجی برادری داشت که گرچه به رادیکالیسم او نبود اما او نیز باور داشت «سالیان دراز گوشزد افراد مسلمین ایرانی نموده اند که قرآن قابل فهم نیست و بدین جهت تعلیم و تعلم آن در بین ما ایرانی ها رایج نشده و صدمه عجیبی به عالم اسلام خورده است. همگی از این کتاب اسمعی که برای تعلیم و تربیت بشر آمده بی اطلاع می باشیم» (۲۰-۵).

«کلید فهم قرآن» اثر شریعت سنگلجی را می توان با آثار اولیه پروتستانی قیاس کرد چه او نیز به نقد مذهب سنتی از طریق احیای مذهب سلفی روی می آورد. اثر دیگر شریعت سنگلجی «توحید عبادت یا یکتاپرستی» نام دارد که در آن شباهت های بیشتری با تفکر پروتستانی می یابد. در این کتاب شریعت سنگلجی مانند پروتستان های مسیحی با تجمل گرایی و خیال پردازی هنری مخالفت می کند و از مجسمه سازی و نقاشی انتقاد می کند. شریعت سنگلجی قبلاً در «کلید فهم قرآن» نوشته بود: «هزار گونه شرک به نام دین توحید رواج پیدا کرده است» (۱۷-۴) و مصداق آن را در کتاب توحید عبادت نشان می دهد: «برای حمایت توحید مجسمه سازی و نقاشی حرام گردید. سبب نبی از این عمل این بود که چنانکه بیان کردیم بت پرستی مبداء پرستش مردگان بود و مرده را تحنيط (مومیایی) می کردند تا مدتی باقی بماند و آن را پرستش کنند چون دیدند تحنيط مرده را همیشه نگاه نمی دارد آنگاه آن مرده سنگی [را] تراشیدند و یا صورت مرده را به سنگ نقش کردند [و] پس از آن پرستش نمودند و به آن تبرک جستند. عجب اینکه ما ملت توحید هستیم، تملی اعمال بت پرستان را استقبال نمود» (۱۸-۱۶).

شریعت در کتابی دیگر به نام «محوالوهموم شریعت» می نویسد: «قصده بدوی من حفظ قرآن از حمله خرافات و باطل است چون قرآن کتاب عقلی و علمی است و باید در جمیع ادوار زندگی بشر هادی و رهنما باشد. باید این بتها را شکست تا مردم متوجه به خدای جهان شوند» (۱۹-۲).

از شریعت سنگلجی مبحثی دیگر در باب رجعت هم در دست است که ظاهراً به سبب هراس او از برخورد به صورت رسمی منتشر نشده و روایتی از آن به دست یکی از علاقه مندانش چاپ شده است. اسلام و رجعت رساله ای است که عبدالوهاب به فرید تنکابنی آن را تدوین کرده و در مقدمه اش نوشته است: «مصلح معظم و دانشمند محترم آقای شریعت سنگلجی که از سال های متمادی با یک ایمان کامل و عزم راسخ تشریح حقایق اسلام و ازاله خرافات و اوهام را و جبهه همت خود قرار داده اند چندی پیش در دارالتبلیغ خود این موضوع رجعت را با بیاناتی بس شیرین و دلچسب ملغی کرده و اساس آن را از هم پاشیده اند ولی چون دیدم مطلب روشن نگردیده و کاملاً سوء تفاهم شده است و حتی نسبت به جمعی برخلاف انتظار تأثیر سوئی بخشیده و بیش از پیش این عقیده در آنان راسخ گردیده است و از طرفی هم برخی از مردم بوالهوس و ابن الوقت از جهاتی که همه می دانیم این امر را که از دیرزمانی در میان یک سلسله کتاب های غبار آلوده مستور بوده برملا ساختند و در بین توده عوام وی را از مبانی متقنه اسلام و مقومات امامیه معرفی کردند» خلاصه چون دیدم این لباس را با صورتی - به تن اسلام پوشانده اند علاوه بر دین که برادران عزیز مصری و دیگر ممالک اسلامی ما آنانی که امامیه را به مناسبت این مقاله و دیگر مقالات (غلام) مورد حملات خود قرار دادند بدانند که امامیه از این گونه مقالات مبری و منزله اند لکن نگارنده این موضوع را

اسیری زن ها، تعدد زوجات، طلاق، تکمیر و قتل و آزار پیروان مذهب خارج از اهل کتاب به عنوان نمونه های ضرورت اصلاح دینی یاد می کند اما مهم ترین آنها همان «جرات به ترجمه قرآن» و «تمیز تفسیر به طبقه روحانی» است که پایه ی ظهور پروتستانتیسم اسلامی شد. این سخن را بعداً احسان طبری متفکر مارکسیست و نظریه پرداز حزب توده روشن تر بیان کرد و نوشت: «رضا شاه حتی رفرم در مذهب را نیز تا حدودی و غیر مستقیم تشویق می کرد و مسلماً بدون موافقت شهربانی نبود. اگر کسانی مانند شریعت سنگلجی یا سیداحمد کسروی - نغمه های مذهبی تازه ای را تقریباً بدون ترس از ممنوعیت علم انتشار نظریات در مجامع عمومی ساز کردند این مطلب به آن معنا نیست که ما مانند برخی افترازنان، شریعت و کسروی را در مواضعه با شهربانی رضاشاه معرفی کنیم، به هیچ وجه این تطبیق در تمایل هر یک از ظن خود بود. در تاریخ بسیار چنین رخ می دهد. شریعت سنگلجی - به گفته ناصرالدین صاحب الزمانی - بدون نسخ اسلام با نقد پارامی از احادیث و اخبار مربوط به ظهور مهدی موعود عنصر قیام به سیف و ظهور مسلحانه را از ظهور مهدی حذف کرد و جنبه رهبری مشخصی را نیز از این ظهور زدوده به گفته این مولف شریعت به ظهور مهدی بیشتر صورت یک نهضت ترقی خواه دسته جمعی و اجتماعی داد و خواست آن را جهان بینی مقبول نسلی نو سازد. شریعت در کلید فهم قرآن همان ایده ای را تعقیب می کند که زمانی لوتر، توماس مونستر و کالون درباره مسیحیت تعقیب می کردند. آنها نیز می خواستند با اشاعه ترجمه انجیل مسیحیت را به پاکی روزهای اولیه بازگردانند و از پیرایه هایی که بر آن بسته بودند بکاهند.

کوشش شریعت به جایی نرسید البته جریانات امروزی در دین شیعه برای مدرنیته کردن آن، که از طرف افرادی مانند مهندس بازرگان، بدالله سجایی، دکتر شریعتی و حتی به شکلی (آیت الله) سیدروح الله خمینی و طرفداران آنان دنبال می شود نوعی ادامه کوشش شریعت سنگلجی است ولی نه با ادامه کاری مستقیم فکری بلکه از جهت موضوعی و ماهوی و احتمالی مساله.

داوری طبری درباره امام خمینی نادرست است چرا که اتفاقاً یکی از کسانی که از آغاز با روش های افرادی مانند شریعت سنگلجی و علی اکبر حکمی زاده در پروتستانتیسم اسلامی مخالفت کرد امام خمینی بود و کتاب بسیار مهم کشف الاسرار ایشان در پاسخ به اسرار هزار ساله تالیف علی اکبر حکمی زاده از همفکران شریعت سنگلجی و احمد کسروی بود و امام در زمره اولین افرادی است که مانند سیدمحمدعلی جمال زاده ریشه های وهلی این تفکر را نشان داد: «بعضی از نویسندگان ما حمله به دین و دینداری و روحانیت را بر خود لازم دانسته بدون آنکه خودشان نیز مقصودی جز فتنه انگیزی داشته باشند با قلم های ننگین خود اوراقی را سیاه کرده بین توده پخش کرده اند. ریشه این گفتارها از کجاست؟ محمدن عبدالوهاب در سال ۱۱۱۶ در عنونه نجد متولد شده و در دمشق به تحصیل پرداخت و از علماء حنبلی آرا ابن تیمیه متوفی در سال ۷۲۸ - را آموخت و آراء آنها را پذیرفت مسلک وهابیت از اینجا شروع می شود. این بود شمله ای از ریشه مسلک وهابیه. اینک بعضی از نویسندگان برای خودتمایبی و اظهار روشنفکری از افکار جاهلانه ابن تیمیه پیروی می کردند. اینها به ادعای خود منور الفکرند و می خواهند از زیر بار تقلید بیرون روند و چنین پنداشتند که از زیر بار تقلید بیرون رفتن از فرمان قرآن و اسلام سرپیچیدن و به بزرگان دین ناسزا گفتن است. غافل از آنکه ما می دانیم که اینها از وحشی های نجد و شترچران های ریاض که از رسواترین ملل جهان و از وحشی ترین عائله بشری هستند پیروی و تقلید کردند و از زیر خرافات شاه و خدا گریخته، بارکش غول بیابان نجد شدند» (۵) (۴-۲۱).



احمد کسروی
با پایه گذاری مفهوم پاکدینی به
گونه ای عمل کرد که او را مروج یک
دین تازه دانستند



شریعت سنگلجی
در کتاب کلید فهم قرآن صراحتاً از
بازگشت به سلف صالح حرف زد

شریعت سنگلجی: دگراندیشی شیعی

براساس «کشف الاسرار» می توان ریشه های تضاد میان اندیشه اصلاح دینی و سنت دینی را بهتر از هر نقد دیگری دریافت. امام خمینی با نقد «اسرار هزار ساله» به نقد معرفتی و سیاسی طیفی از حوزویان دگراندیش پرداخت که تحت تأثیر یا الهیات مشبه پاکدینان مسیحی به فکر پاکدینی اسلامی بودند. در صدر این افراد سیداحمد کسروی قرار داشت که رسماً خود را پاکدین می خواند و در واقع همانند لوتر و کالون طرفدار نوعی پیرایشگری، ناب گرایی و اصلاح طلبی بود. در کنار او علی اکبر حکمی زاده قرار داشت که تبلیغ کتابش اسرار هزار ساله برای اولین بار در مجله پیمان کسروی چاپ شده بود. امام محترم این افراد حداقل از نظر گشتمان درون دینی اس - شریعت سنگلجی بود که برخلاف احمد کسروی با زبان و ادبیات قرآنی و دینی سخن می گفت. در همین جا باید به این نکته پرداخت که پروژه ی پروتستانتیسم اسلامی نیز همچون پروتستانتیسم مسیحی یا شاعر بازگشت به کتاب مقدس شروع شد. پروتستان های مسیحی را می توان انجیلی و پروتستان های اسلامی را فرقانی خواند. اینکه جمال زاده از جرات ترجمه و تفسیر قرآن به عنوان اولین هدف پروتستان های اسلامی یاد کرده است در خور تأمل است. نهضتی

بیش از همه مورد دقت قرار دادند تنظیم کرده و در دسترس مطالعه برادران دینی خویش می گذارم. (۲۹-۳۰) عبدالوهاب فریدتنگانی در این کتاب بحث مفصلی در مورد اخبار و روایات و علل طرح بحث رجعت در شیعه کرده و آن را رد می کند و دعوت به بازگشت به قرآن می کند. در این مقدمه اثربدیری او و استنادش از متفکران اهل سنت به خصوص در مصر آشکار است چنان که برخی منابع گفته اند شریعت سنگلجی در سفر حج از عقاید شیخ محمد بن عبدالوهاب متأثر شده بود.

آثار شریعت سنگلجی به گونه ای نبودند که همچون سیداحمد کسروی به صدور علنی حکم از تند او منتهی شود ضمن آنکه او قبل از آنکه به ۵۵ سالگی برسد در گذشت و فرصت میدان داری بسیار نیافت. گفته اند که شریعت سنگلجی حتی در عرضی فکرش نوگرایی پیشه می کرد. روی منبر نمی نشست و روی صندلی می نشست. برخلاف سنت شیعه که حوزه بر جای مسجد می نشیند و محل عرضی دین نه نایبگاه دینی که دانشگاه دینی (حوزه علمیه) است. در مکتب تهران مسجد مهمتر از مدرسه بود و شریعت سنگلجی و بعدا افراد دیگری از این مکتب (مانند آیت الله سید محمود طالقانی) در مسجد می نشستند. همچون مسیحیان (اعم از کاتولیک و پروتستان) که کلیسا را برتر از مدرسه و حوزه علمیه می دانستند.

یوسف شعاع: ساده سازی فهم قرآن

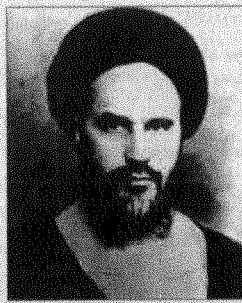
به جز مکتب تهران در تبریز نیز مفسر و مدرسی به نام حاج یوسف شعاع مکتب قرآن برپا کرده بود که آرای نظیر شریعت سنگلجی داشت. یوسف شعاع چهره ای کمتر شناخته شده است که به صورت پراکنده برخی افراد مانند عبدالله شهبازی و محمد مهدی جعفری به او اشاره کرده اند. اما اهمیت او در انتقال آموزه های پروتستانی از محافظه کارانی چون شریعت سنگلجی به انقلابیونی مانند محمد حنیف نژاد بنیادی و اساسی است. به روایت نزدیکانش:

«حاج یوسف شعاع فرزند مرحوم حاج عبدالستار در ماه ربیع الاول سال ۱۲۲۰ هجری قمری برابر با ۱۲۸۱ شمسی در تبریز به دنیا آمد. در بیست سالگی به مدرسه علوم دینی (طالیه و جعفریه) رفت و به تحصیل علوم فقه و اصول و معانی و بیان پرداخت و در ضمن آنکه برخی از مواد علوم دینی را در همان جا تدریس می کرد متوجه شد که اساس درس و بحث باید قرآن مجید باشد زیرا برای پی بردن به حقیقت اسلام و پیراستن آن از خرافات و اباطیل که همچون پرده ستبری جلو حقیقت را گرفته است و برای تشخیص اخبار و احادیث صحیح که از پیغمبر اکرم (ص) و ائمه علیهم السلام وارد شده در احادیث مجعول که دشمنان دین به نام پیغمبر و امام مستلزم میزانی جز قرآن مجید نیست» (۱-۲۷)

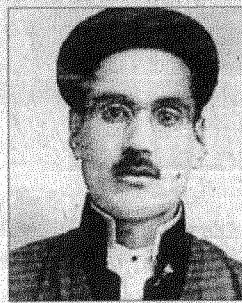
یوسف شعاع در سال ۱۲۰۴ مجلس تفسیر تبریز را بنیان نهاد و پس از چند دهه تدریس در آن در سال ۱۳۴۰ به تهران رفت و این مجلس را به پایتخت منتقل کرد. در مقدمه ای که اصحاب این مجلس بر کتاب یادنامه ای او نوشته اند افکار یوسف شعاع در ۱۰ بند تلخیص شده است:

۱- قرآن مستقل بالفهم است. ۲- قرآن منحرف نیست. ۳- رفع اختلافات مسلمانان تنها به وسیله قرآن انجام پذیر است. ۴- همه عقاید و احکام باید به قرآن ارجاع شود. ۵- تشخیص اخبار صحیح به استناد قرآن است. ۶- قرآن قطعی الصدور و قطعی الدلالة است. ۷- نسخ و منسوخ در قرآن منحصر به چند مورد جزئی از قبیل صدفه نجوی و تحفیف و حذف نماز شب است. ۸- تشابهات قرآن محدود است نه آنکه هر آیه ای اگر فهمش دشوار شد را متشابه نامد. ۹- استعانت و حاجت خواستن صرفا باید از خدا باشد و از اشخاص و قبور پیغمبران و ائمه علیهم السلام نمی توان یاری و حاجت خواست اما شفاعت در روز قیامت صریحا در قرآن بیان شده و از ضروریات عقاید است. نهایت آنکه محدود به اجازه الهی است. ۱۰- در تعظیم شعائر اسلام به خصوص حج و نماز جمعه و عید فطر و قربان باید کوشید. (۳ و ۴- ۲۷)

به جز یاران شعاع منتقدان او از جایگاهش چنین تفسیری به دست دادند: «یوسف شعاع مدرس قرآن در تبریز و از وابستگان به جریان سلفی گری شیعی و پیرو مسلک شریعت سنگلجی بود و همزمان با وی در تبریز جریان فکری او را تحت عنوان مبحث قرآن از حدود سال های ۱۲۰۴ ترویج می نمود. سلاواک تهران چند گزارش از جلسات مذهبی در منزل حاج یوسف شعاع را در مسجد سنگلجی در سال ۱۳۲۲ جمع آوری کرده است. از شعاع دو کتاب تفسیری و دو اثر قرآن پژوهی باقی مانده است: تفسیر آیات مشکله این اثر در سال ۱۳۹۳ قمری در تبریز انتشار یافته است و حاوی مباحث جلسه منزل او می باشد. تفسیر سوره جمعه و منافقون در یک مجلد و به زبان فارسی که شیوه آن خطایی است. این رساله تفسیری نیز در تبریز به چاپ رسید. در اثر قرآن پژوهی او به نام محکمت و متشابهات در قرآن و مقدمات تفسیر هر دو در تبریز به چاپ رسیده است. بخشی از دیدگاه های او در باره موارد متعارض با تشیع و خلاف اجماع محسوب شده اند. ایرادی که نوعا به تفاسیر وی گرفته می شود تفسیر به رأی بودن و امر بودن آنها از شیوه و روش اهل بیت می باشد. در پاسخ آن تفسیر صحیح آیات مشکله از سوی آیت الله جعفر سبحانی



امام خیمینی
با نگارش کشف السرا به آرای
دگر اندیشان شیعی از جمله حکم زاده
و کسروی پاسخ گفت



علی اکبر حکم زاده
با نگارش اسرار هزار ساله عقاید
مذهب شیعه را زیر سوال برد

با تعلیقات سیدهادی خسروشاهی در همان سال های انتشار این رساله منتشر گردیده است. وی در سال ۱۳۹۴ هجری قمری فوت کرد. (۲۷۶-۱۰)

اما اگر بخواهیم قانع از اتهام سلفی گری و وهابیت گری یوسف شعاع را بشناسیم باید آرای تفسیری او را بخوانیم. این آرا به خصوص در اثر او به نام «تفسیر آیات مشکله» نوشته شده است که در واقع تلاش گوینده و نویسنده برای عمومی کردن فهم قرآن است. مهمترین سخن این کتاب آنجاست که می گوید: «علت ندارد که ما از فهم معانی آیات عاجز باشیم، مگر قرآن به زبان غربی ساده و آشکار نازل نشده. (شعره ۱۹۲ تا ۱۹۵) اگر آیه های قرآن که برای هدایت بشر است قابل فهم نباشد دلیل بر ساختگی بودنش خواهد بود زیرا کتابی که مردم از فهمش عاجز باشند نمی توانند با آنان راهنما باشد و مسلما چنین کتابی از جانب خدا نمی تواند باشد» (۱۱۵-۲۴)

شعاع در ادامه می نویسد: «اگر توضیح و تفسیر قرآن تنها مخصوص پیغمبر و ائمه علیهم السلام می بود پس چرا پیغمبر اکرم در نشر و ترویج قرآن آن قدر می کوشید و اهمیت زیادی به تبلیغ آن می داد و مردم را به حفظ و فرا گرفتن آن وای داشت و به چه سبب خداوند خواندن قرآن را در نمازها واجب می کرد» (۳-۲۴)

یکی از نظریات جدی یوسف شعاع (که بعدا در آرای متأثران از او هم دیده شد) نفی تفسیر فنی قرآن و تبدیل آن به تفسیر ادبی است. یوسف شعاع معتقد بود قرآن برخلاف آنچه مفسران و مجتهدان و فیلسوفان می گویند پیچیدگی ندارد و روشن است. تنها کافی است که زبان عربی دانست و از رموز آن آگاه شد. در واقع شعاع از نخستین مرجعان ظاهر گرایی در تفسیر قرآن بود که از لوازم سلفی گری است. او با توصیف جایگاه پیامبر اسلام به عنوان اولین مجرای ابلاغ پیام الهی می گفت: «اگر شخصی بخواهد در میان قومی که با خود او هم زبان هستند اظهار مرام و اجرای قانونی بنماید چرا باید گفته های خویش را به طرز بی بیان کند که همیشه محتاج به تفسیر و توضیح باشد؟ آیا این کار عبث و موجب انتقاد عقلا نیست؟ ضمنا باید گفت هرگز سرفرازی در اخبار و تاریخ نداریم که پیغمبر اسلام بعد از خواندن آیات العیاذ بالله برای ناسیانی آن مجددا آنها را توضیح دهد» (۳-۲۴)

با این منطق یوسف شعاع می گفت آیات مشکله و متشابه اسلام اندک است: «قرآن کتابی است ساده و قابل فهم که جهت تربیت بشر نازل شده است و امثال این آیات در قرآن مجید زیاد است و می توان در این خصوص قریب صدویچده آیه پیدا کرد که همایش مدعای ما را ثابت می کنند» (۲-۲۴)

با این همه بنیان گذار مکتب قرآن تبریز اعتقاد داشت این مراحل را باید در فهم آیات قرآن رعایت کرد:

۱- توجه به آیات ماقبل و مابعد. ۲- نباید از نکات استعاره و کنایه غافل بود. ۳- نفی تأویل گرای ۴- نفی تقلید از گذشتگان. ۵- به اختلاف قرائت ها نباید توجه کرد و قرآن مجید با همان الفاظی که به دست ما رسیده است باید قرائت و تفسیر شود. بعد از شرح و توضیح جزئیاتی که قرآن مجید در آنها ساکت است خودداری شود. ۷- همیشه قرآن را اصل قرار دهیم نه تفاسیر و اخبار را» (۶ تا ۸- ۲۴)

با این روش یوسف شعاع معتقد به دیدگاه هایی بود که شلایه سلفی گری و گرایش به پروتستانسم را دربراه او تقویت می کند. به عنوان نمونه او درباره شفاعت معتقد بود: «آن گونه شفاعتی را که برخی از عوام معتقدند که در مقابل یک عمل جزئی مستحبی مشمول شفاعت مغربین درگاه الهی شده و تمام گناهانشان بخشیده خواهد شد با آیات قرآن مجید و اخبار صحیح مغایر می باشد و حتی این گونه عقیده درباره شفاعت باعث تجری گناهکاران نیز خواهد بود» (۲۳-۲۴)

از آرای تفسیری حاج یوسف شعاع دو رای سرنوشته ساز شد: اول رای او درباره نجاست و طهارت که بعدها در دیدگاه مجاهدین خلق درباره مارکسیست ها به کار آمد؛ او در تفسیر سوره توبه گفته بود: «بعضی از فقها گفته اند کافر نجس العین است و تفسیر مجمع البیان نیز می گوید ظاهر آیه مورد بحث (توبه، ۲۸) این مطلب را تأیید می کند که مقصود از این، نجاست ظاهری است. به نظر ما منظور آیه نجاست ظاهری نیست زیرا در آن صورت مشرکین ایراد کرده می گفتند ما به مکه می آییم منتها لباس و دست خود را خشک نگه می داریم، در صورتی که هرگز چنین ایرادی از طرف مشرکین نشده است. بنابراین معلوم می شود که منظور از نجاست مشرکین نجاست معنوی آنان است یعنی خداوند می فرماید میباید مشرکین را به مکه راه دهید زیرا ایشان ذاتا پلید و ناپاکند و همواره می خواهند مردم را از راه راست و مستقیم منحرف سازند» (۱۸۲-۲۴)

حاج یوسف شعاع معتقد بود حکم نجس و پاکی نه ظاهری که باطنی است. «پاکی و نجاست بر دو نوع است: ظاهری و باطنی. مسلما منظور آیه (توبه، ۱۰۷ تا ۱۱۰) در اینجا پاکی معنوی

چون وجود آیت‌الله طالقانی چنان بر افکار ما سایه افکنده بود که خودمان را بی‌نیاز از امثال شعار و شریعت سنگلجی می‌دانستیم. (۲۲۱-۱۱)

پیش از آنکه به نقش محمد حنیف‌زاد در پیوند میان حاج یوسف شعار و آیت‌الله طالقانی بپردازیم ضروری است که روابط او با مکتب قرآن تبریز را بررسی کنیم.

حبیب یکتا از فعالان ملی مذهبی تبریزی که با مجاهدین خلق (قبل از انقلاب) و نیز نهضت آزادی مرتبط بوده است در خاطراتش می‌گوید: «آشنایی جدی تر و نزدیک‌تر (من با محمد حنیف‌زاد) در یک باتوق مذهبی مشهور تبریز شکل گرفت در مکتب حاج یوسف شعار. آقای مصطفی شعار برادرزاده حاج یوسف معلم عربی ما بود و من به دعوت وی که گاه به جلسات قرآن می‌رفتم محمد هم به جلسات حاج یوسف می‌آمد.» (۲۸-۲۱)

جلسه دیگری که در تبریز وجود داشت و محمد حنیف‌زاد در آن شرکت می‌کرد، محفل «کهنمویی» بود. آقای کهنمویی به ائمه اراادت داشت اما مناسک سنتی همچون سینه‌زنی و زنجیرزنی را صحنه نمی‌گذاشت و انجام نمی‌داد. (۲۲-۲۸) درباره‌ی کهنمویی همچنین گفته‌اند: «هرد خیلی باکی بود. پخته بود و طبع شعر خوبی هم داشت یکسری اشعار انقلابی سروده بود که محمد شدیداً تحت تأثیرش بود و آنها را می‌خواند. دید کهنمویی به قرآن تغییر و انقلابی بود یعنی ضمن اینکه از تفسیر مفسرین استفاده می‌کرد، مسائل را هم به قالب روز در می‌آورد. ضمن آنکه شیعه خالص بود حتی اقوال اهل سنت را هم می‌خواند.» (۲۸-۴۴)

محمد حنیف‌زاد تحت تأثیر این جلسات علاقه ویژه‌ای به قرآن یافت. «از هر فرصتی برای خواندن قرآن استفاده می‌کرد. در داخل اتوبوس هم قرآن می‌خواند آن زمان عرف بود که می‌گفتند قرآن را حتماً باید نشست به خوانی، حنیف در حال ایستاده هم در اتوبوس قرآن می‌خواند.» (۲۸-۲۹)

این رفتار غیرعرفی حنیف‌زاد سبب می‌شد که به گفته لطف‌الله میثمی او را به وهابی‌گری متهم کنند. «در مورد حنیف‌زاد می‌گفتند که قرآن خواندن و همه کارهای او به وهابی‌ها شیعه است. البته او کتاب‌های کسروی را هم مطالعه کرده بود و با خرافات هم خیلی مخالف بود و به همین خاطر در ابتدا از انتقادات کسروی به بعضی خرافات خوشش می‌آمد. کسروی هم در ظاهر قرآن را تأیید می‌کرد ولی شیعه‌گری و کتاب و دعا و... را رد می‌کرد. اوایل حنیف‌زاد می‌گفت باید عمل کرد و دعا فایده ندارد. نقش دعا را در عمل جدی نمی‌دید و بعدها تحت تأثیر سعید محسن بعد از ۱۵ خرداد به دعا هم علاقه‌مند شد.» (۲۸-۱۲۶)

میثمی به صورت جدی معتقد است که قرآن خوانی حنیف‌زاد تحت تأثیر حاج جعفر شعار بوده است: «آن زمان اصلاً قرآن خواندن رسم نبود. در تبریز شخصی به نام حاج یوسف شعار که بعدها به تهران آمد جلساتی برگزار می‌کرد که حنیف‌زاد هم به آنجا می‌رفت. این حاج یوسف به وهابی بودن معروف بود. می‌گفت که هر چه قرآن می‌گوید درست است و روایات برایش کبرنگ بود. به همین خاطر به او وهابی می‌گفتند. من هم یک بار به جلسات او در خیابان شاهپور تهران رفتم. یک بار هم که به منزل آقای جعفری تبریزی رفته بودم در آنجا دیدم که آقای شعار با ایشان بحث می‌کرد. بعد که آقای شعار رفت آقای جعفری گفتند که ایشان خیلی به لغت توجه دارد و به تعقل توجه نمی‌کند. به هر حال حنیف‌زاد قرآن خواندن را از جلسات شعار الهام گرفته بود.» (۲۸-۱۲۹)

از دیگری نقل شده که محمد حنیف‌زاد روزی به او گفته است: «ما مسلمانیم و نیاز به ارتباط ویژه با قرآن داریم. اما زبان ما فارسی است و حتماً باید عربی یاد بگیریم؛ در پی آن مدتی نه‌چندان طولانی در حد چند جلسه با هم عربی می‌خواندیم.» (۲۸-۲۸) این خاطره یادآور شباهت سخن حاج یوسف شعار بود که نیاز به تفسیر و تعقل در قرآن را فرع بر دانستن زبان عربی می‌دانست و چه بسا دانستن زبان عربی را برای فهم قرآن کافی می‌شمرد. حنیف‌زاد چنان تحت تأثیر حاج جعفر شعار بود که نه تنها زبان عربی را برای فهم قرآن کافی می‌دانست بلکه اسیر شدن در تفسیر سنتی و حتی علوم انسانی جدید را برای فهم دین و قرآن ضروری نمی‌دانست. از تقی شامخی نقل شده که به محمد حنیف‌زاد دانشجوی دانشکده فنی و مهندسی و رشته کشاورزی گفته: «برای آنکه بتوانیم بهتر مبارزه کنیم بهتر است که رشته‌های علوم سیاسی یا علوم اجتماعی را بگیری کنیم چون مبارزه سیاسی در نوع خود یک مقوله اجتماعی است. ما که در رشته‌های مهندسی تحصیل می‌کنیم با آن زمینه‌ها آشنا نیستیم. حنیف در پاسخ من گفت رشته‌های مهندسی مناسب‌ترند، درس مهندسی دارای منطق استدلالی است که ما اگر به آن انباشت‌ها و منطق ریاضی آشنا شویم بهتر می‌توانیم استدلال کنیم، تحلیل کنیم، طبقه‌بندی کنیم و در جمع‌بندی‌ها، قوت‌ها و ضعف‌ها را تشخیص دهیم و تفکیک کنیم.» (۲۸-۹۷)

هم‌کلاسی محمد حنیف‌زاد می‌گوید از سخن حنیف قانع نشده است اما «حنیف‌زاد مهندسی بود که ذهنش هم مهندسی شده بود و ممکن بود که حجم دانسته‌هایش از حجم اطلاعات یک فارغ‌التحصیل علوم سیاسی کمتر

است یعنی اشخاصی منظورند که می‌خواهند متدین و مسلمان واقعی باشند.» (۲۴-۱۸۲) در دوراهی که مجاهدین خلق به عنوان متأثر از حاج یوسف شعار در برابر رژیم پهلوی قرار گرفته بودند یکی از موضوعات اختلافی آنها با فقه‌های شیعه طهارت و نجاست مارکسیست‌ها بود. فقیهان هنگلگی که از نفوذ مارکسیست‌ها در مبارزه سیاسی نگران شدند فتوا به نجاست آنها دادند تا از آمیزش مبارزان مسلمان و مارکسیست جلوگیری کنند اما مجاهدین خلق با استدلال‌هایی شبیه حاج یوسف شعار و حمل حکم شرعی به موضوعات باطنی به این فتوا تن ندادند.

دیگر رای حاج یوسف شعار که فقیهان سنتی را علیه او برانگیخت حکم او به وجوب نماز جمعه بود. اگر نگوییم جمهور، کثیری از فقه‌های شیعه بنا به اصل مذهبیت و غیبت معتقد بودند تا زمان ظهور امام عصر شریعت اقامه نماز جمعه محل تردید است. اما حاج یوسف شعار معتقد بود «به صراحت این آیات (جمعه ۹) نماز جمعه برای همیشه واجب است و کسانی که وجوب نماز جمعه را به زمان ائمه مختص می‌کنند. در اشتباهند.» (۲۴-۲۶۸)

در واقع میحت نماز جمعه یکی از اختلافات جدی میان فقه‌های شیعه بود. جمهور فقها در وجوب آن در دوره غیبت امام زمان تردید داشتند اما اقلیتی به وجوب آن معتقد بودند. اما موضوع اصلی به وجوب حکومت اسلامی در دوره غیبت باز می‌گشت و در واقع اقامه نماز جمعه یکی از نمازهای اقامه حکومت اسلامی به حساب می‌آمد. در برابر پیروان مذهب اهل سنت که هر حکومتی را حکومت اسلامی می‌دانستند و اطاعت از آن را واجب شرعی می‌دانستند پیروان مذهب اهل بیت فقط حکومتی که امام معصوم در رأس آن باشد را مشروع و حکومت اسلامی می‌دانستند و چون مسلمین و شیعیان در دوره غیبت به سر می‌بردند تا زمان ظهور حضرت حجت به وجوب نماز جمعه باور نداشتند. این رای حاج یوسف شعار در آن شرایط او را در معرض اتهام سنی‌گری قرار می‌داد اما بعداً با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار حکومت اسلامی نماز جمعه به پیشنهاد آیت‌الله طالقانی (که خود از اصحاب مکتب تهران بود) اقامه شد. درباره‌ی مناسبات و روابط آیت‌الله طالقانی و پروتستان‌تیسیم اسلامی به زودی سخن خواهیم گفت.

حاج یوسف شعار در دهم اردیبهشت‌ماه ۱۳۵۱ در بیمارستان مهر تهران در گذشت اما آثارش بر حرکت اصلاح دینی شیعی از بین نرفته.

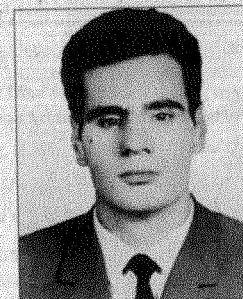
محمد حنیف‌زاد: پیرون آوردن شمشیر از قرآن

درباره‌ی اثرات حاج یوسف شعار بر محمد حنیف‌زاد سخنان پراکنده بسیار گفته شده است. بیشتر علاقه‌مندان به محمد حنیف‌زاد این رابطه را تخفیف داده‌اند اما ما می‌دانیم که این رابطه بسیار عمیق و جدی بوده است.

محمد حنیف‌زاد بنیان‌گذار سازمان مجاهدین خلق ایران زاده‌ی تبریز بود و اولین آموزه‌های قرآنی را از مکتب قرآن حاج یوسف شعار فرا می‌گرفت؛ از بهمن بازرگانی (از اعضای اولیه مجاهدین خلق) نقل شده است: «[محمد حنیف‌زاد] در تبریز از دوران متوسطه در جلسات فردی به نام حاج یوسف شعار شرکت می‌کرد. در این جلسات تفسیر قرآن و مباحث روز مانند بررسی مکاتبی از جمله مارکسیسم مسود بحث قرار می‌گرفت. حنیف‌زاد در واقع مدتی شاگرد شعار بود و تحت تأثیر او قرار داشت.» (۱-۲۷۶)



حاج یوسف شعار
مکتب قرآن او در تبریز الهام‌بخش
رهبران مجاهدین خلق بود



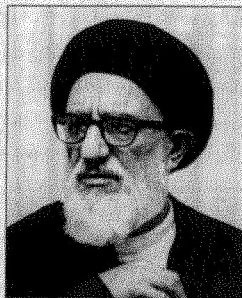
محمد حنیف‌زاد
کنال پیوند میان حاج یوسف شعار و
سید محمود طالقانی شد

محمد مهدی جعفری از روشنفکران مذهبی نیز نقل کرده است: «حنیف‌زاد در تبریز مناحی می‌کرده و جوانی مذهبی بوده و بسیاری هم به فعالیت‌های دینی علاقه داشته است. آقای (سید مهدی خسروشاهی) می‌گوید من او را به مکتب تفسیری مرحوم شعار معرفی کردم. مرحوم شعار در تبریز مکتب تفسیری خاصی داشت که اگر نگوییم مثل آیت‌الله طالقانی در تهران ولی از نظر مکتب قرآنی تقریباً مثل استاد (محمد تقی) شریعتی در مشهد بودند یا شاید هم مکتب شریعت سنگلجی در تهران. منظور این است که فقط به قرآن توجه داشتند. الان فکر می‌کنم به مرحوم شریعت سنگلجی نزدیک‌تر بوده تا دیگران. به هر حال حنیف‌زاد پای درس‌های قرآن ایشان رفت در حالی که هنوز دانش آموز بود. ایشان احتمالاً در سال ۱۳۳۹ (به دانشکده کشاورزی کرج آمده بود. نمی‌دانم از طریق انجمن اسلامی مهندسین یا طریق دیگری به پای تفسیر قرآن آیت‌الله طالقانی در مسجد هدایت کشیده می‌شود. احتمالاً در درس‌های قرآنی مرحوم شعار چیزهایی شنیده بود و بعد که با درس‌های قرآن آیت‌الله طالقانی مقایسه کرده بود برجستگی‌های خیلی بیشتری دیده بود، به همین دلیل جذب شده بود. دیگر آبا یوسف شعار را رابطه نداشت. گاهی یاد می‌کرد که مثلاً آقای شعار هم این را گفته. آیت‌الله طالقانی هم او را می‌شناختند ولی من از ایشان هیچ نظری درباره آقای شعار نشنیدم. [محمد حنیف‌زاد] در بحث‌هایی که می‌کردند درباره [شریعت سنگلجی] نکاتی را می‌شنیدم ولی در آن موقع کتابی از ایشان منتشر نشده بود. فقط به شکل گزری از او صحبت می‌شد.

باشد اما دانسته‌هایش طبقه‌بندی شده و قابل انتقال و آموزش بود» (۹۸-۲۸) در واقع محمد حنیف‌زاد مانند بسیاری از سلفی‌های عصر ما علوم فنی و مهندسی را بر علوم اجتماعی و انسانی ترجیح می‌داد و ریاضی را بر فلسفه برتری می‌داد و گرچه ضد فلسفه بود اما ضد ریاضی نبود. به این معنا وقتی بیشتر آگاه می‌شویم که خاطره محمدعلی سپانلو را بخوانیم، سپانلو شاعر که در بسیاری با محمد حنیف‌زاد هم‌دوره بود می‌گوید: حنیف‌زاد فرد خشک و نجوشی بود بچه‌های سیاسی دیگری هم بودند که با آنها راحت‌تر می‌شد ارتباط گرفت. او خشک و جدی و آنکار بود. هیچ طنزی نداشت، بسا افرادی که طنز دارند می‌توان رابطه برقرار کرد و گفت‌وگو داشت، مثلاً با حسن ظریفیان گاهی می‌شد صحبت کرد. حنیف‌زاد فکر می‌کرد بحث فایده ندارد و باید عمل کرد. تمام حواسش به اسلحه بود و وقتش را صرف تمرینات رنجر می‌کرد. (۶۷-۲۸) شاید گمان برود علایق غیر مذهبی سپانلو با دیدگاه مذهبی حنیف‌زاد هم‌راه نبود و در این دلاوری سپانلو درباره حنیف‌زاد نقش داشت اما حتی لطف‌الله میثمی همراه محمد حنیف‌زاد می‌گوید: «از ویژگی‌های مهمش (این) بود که روشنفکر بازی در نمی‌آورد و از این کتاب به آن کتاب نمی‌پرد و ولع کتاب خواندن بروز نمی‌داد» (۹۸-۲۸) محمد حنیف‌زاد از این حیث حتی با تراب حق‌شناسی مشکل داشت چون «خیلی پراکنده کار بود و به هر جایی سر می‌زد و هر نشریه‌ای را می‌خواند. همین پراکنده کاری موجب می‌شد از نظر حنیف‌زاد عمقی نداشته باشد. مرحوم حنیف‌زاد هم از این روش او دلخور بود می‌گفت الان ما باید بر روی شناخت قرآن کار و تحقیق کنیم و درباره فلسطین مطالعه کنیم اما این تراب از در که وارد می‌شود ده تا نشریه مختلف پخش می‌کند و نمی‌گذارد آدم به عمق یک مطلب برسد» (۱۰۳-۲۸)

خود حنیف‌زاد اما همچون یک ماشین کار می‌کرد و ذهن مهندسی شده داشت: «حنیف که از زندان ۴۲ بیرون آمد ذهنش خیلی منظم شده بود. با حنیف قبل از زندان خیلی تفاوت داشت. تاکید حنیف پس از زندان بیشتر بر کار قرآنی بود. حنیف از قرآن دیالکتیک تاریخ را در می‌آورد» (۷۳-۲۸) اینگونه بود که از مکتب قرآن مارکسیسم اسلامی سر بر آورد. گرچه گفت‌وگو با محمد حنیف‌زاد اولین بار با مارکسیسم در مکتب قرآن آشنا شده بود و نقد آن را از زبان حاج یوسف شعار شنیده بود اما حمدالله حنیف‌زاد پدر محمد حنیف‌زاد نقل کرده است که: «محمد ۱۶-۱۵ ساله بود، یک بار در جلسه قرآن حاج یوسف شعار از میان جمع برخاست و خطاب به حاج یوسف گفت که حاج یوسف از قرآن تو شمشیر بیرون نمی‌آید» (۲۲-۲۸) حنیف‌زاد هم‌حلقه‌ای حاج یوسف شعار بود: «حنیف‌زاد از وسط محله نویر و محله خیابان که باقرخان نیز در آن ساکن بود، برخاست. مردم این دو محل همواره مذهبی و توأم با تفکر ملی معتدل بوده‌اند. هر دو محله هم اهل فکر و فرهنگ‌اند چنان که بیشتر کتاب‌فروشی‌های تبریز در نویر واقع است. حاج یوسف (شعار) هم ساکن نویر بود» (۹۶-۲۸)

حتی اگر محمد حنیف‌زاد از ۱۶-۱۵ سالگی از حاج یوسف شعار انتقاد کرده باشد اما تا پایان عمر تحت تأثیر او بود. گفت‌وگو از نوجوانی از نوجوان‌های مکتب حاج یوسف شعار بود» (ص ۱۳۰) اما در جایی به این نتیجه رسید که باید این جلسات را متحول کند محمد بسته‌نگار می‌گوید: «سلسله جلسات تفسیر قرآن توسط حاج یوسف شعار... در خانه وی در خیابان شاهپور برقرار بود. در آن جلسات که صبح‌های جمعه تشکیل می‌شد چند نفر از دوستان نیز از جمله آقایان مصطفی طباطبایی- که افسکار خاصی دارد و اکنون هم نماز جمعه می‌خواند صائبی و معین فر هم شرکت می‌کردند حنیف هم به جلسات می‌آمد. بحث‌های جلسات بحث‌های خیلی فرعی بود مثلاً یک آیه در مورد صیغه را مینا قرار می‌دادند و هفت هشت جلسه درباره‌اش بحث می‌کردند. حنیف‌زاد به من می‌گفت این جلسات هیچ برد اجتماعی ندارد و مسائلی را حل نمی‌کند» (۱۳۱-۲۸) در این شرایط بود که حنیف‌زاد با چهره‌ها و فکرهای تازه آشنا شده بود. میثمی می‌گوید با او به قم رفته بود: «به دیدن آقای حیدرعلی قلم‌داران رفتم، ایشان به مبارزه با خرافات علاقه‌مند بود. حرف‌های جدیدی درباره زکات و بعضی احکام می‌زد و می‌خواست بر مبنای قرآنی رسنی در فقه به وجود آورد. حنیف‌زاد از این نظر به او علاقه‌مند بود» (۱۵۱-۲۸) قلم‌داران نیز از جمله شیعیان دگراندیشی بود که در رده پیروان راه شریعت سنگلجی تلقی می‌شد. قلم‌داران در یادنامه‌ی حاج یوسف شعار درباره‌ی استاد محمد حنیف‌زاد نوشته است: «علامه عالی‌مقدار و دانشمند بزرگوار حضرت آقای حاج یوسف شعار غم‌راهه فی بحار الانوار و اسکنه فی الجنه دارالقرار... عمر عزیز و پربرکت خود را در تعلیم معارف قرآن و نشان دادن راه سعادت بخش آن مصروف داشت و با اینکه جهان با تعالیم او مخالفت کردند حضرتش مصداق ولا یخافون فی الله لومه لایم بود و بدون اعتنا به مخالفت‌ها و کارشکنی‌ها صراط مستقیم الهی را پیمود. قلم‌داران معتقد بودند: «کتاب کریم برای هدایت به طریق مستقیم کافی و واقعی است و کسانی که قرآن را برای هدایت کافی ندانند تو دهنی محکمی از قرآن بر دهان می‌خورند»



سید محمود طالقانی
مجاهدین خلق روش او در تفسیر
قرآن را انقلابی‌ترین روش
می‌دانستند



سید جعفرالدین اسدآبادی
بر هر دو جریان سلفی سنتی و شیعی
در جهان اسلام اثر گذاشت و پایمگذار
روشنفکری دینی نام گرفت

قرآن آنان را به اموری از نظم و انتظام امور جهان و دفاع از حقوق مسلمانان و حفظ بلاد اسلامی و تشکیل حکومت صالحه و وجوب جمعه و جماعت و انجام عمل حج به طریقی که حافظ منافع و وحدت مسلمین باشد. دعوت می‌کنند» (۴۳ و ۴۲-۲۷) اما گم‌شده‌ی محمد حنیف‌زاد در جایی دیگر بود: حبیب یکتا همان همشهری تبریزی محمد حنیف‌زاد که پای او را به مکتب قرآن حاج یوسف شعار باز کرده بود می‌گوید: «در تهران اول بار در مسجد هدایت و پای تفسیر قرآن آقای طالقانی (بار دیگر) یکدیگر را دیدیم و خیلی خوشحال شدیم. در واقع گم‌شده‌مان را پیدا کردیم. پای تفسیر آقای طالقانی محفل‌های مختلفی نیز تشکیل می‌شد در یکی از آنها که حنیف سعید محسن و اصغر بدیع‌زادگان هم بودند من و حنیف به این فکر افتادیم که این مباحث را به جلسات آقای کهنمویی و حاج یوسف شعار در تبریز وصل کنیم. اتفاقاً اطلاع پیدا کردیم که حاج یوسف در تهران رحل اقامت گزیده، یک روز در تهران تصادفی حاج یوسف را در پارک شهر دیدیم زان پس حاج یوسف گاه‌ها به مسجد هدایت می‌آمد چند بار هم در همان پارک شهر سه نفری قرار گذاشتیم و رفتم» (۴۳-۲۸) روابط دو مدرسه قرآن بعداً به صورت سیستماتیک برقرار شد «من و حنیف برخی از بحث‌های مسجد هدایت را به صورت جزوه تنظیم می‌کردیم و به مجلس آقای کهنمویی و نیز برای بچه‌های جلسه حاج یوسف می‌فرستادیم بدین ترتیب در کنار ارسال اطلاعیه‌ها و بیانیه‌های سیاسی منتشره در تهران مباحث مسجد هدایت را نیز در اختیار محافل تبریز می‌گذاشتیم از طرفی پای دیگر دوستان تبریزی هم‌دوره‌ای در تهران را نیز به مسجد هدایت باز کردیم» (۴۳-۲۸)

محمد حنیف‌زاد از این جلسات و مکاتب قرآنی دستاوردهای بسیاری را به سازمان مجاهدین خلق منتقل کرد. اگر در گذشته به محمد توحه‌خوان معروف بود و به روایت لطف‌الله میثمی: «یکی از بهترین چیزهایی که محمدآقا را ارضا می‌کرد خواندن توحه‌های انقلابی و اسلامی بود و اسمش را در سازمان (مجاهدین خلق) محمد توحه گذاشته بودند. در دوران دانش‌آموزی سینه می‌زد و در سازمان هم که بود دو روز تسبیح و عاشورا را معمولاً به تبریز می‌رفت و در دست‌ها شرکت می‌کرد» (۲۷۶-۱۰)

اما پس از اینکه در مکتب تبریز رفت و آمد کرد به روایت محمد مهدی جعفری پس از مدتی: «همه اینها را رد می‌کرد. نسبت به روضه‌خوانی معمولی و مداحی و این چیزهایی که جنبه سنتی داشت. حنیف‌زاد با هر روضه‌ای مخالف نبود بلکه فقط با روضه‌ای که هدف آن گریه در آوردن و سینه‌زنی است، بله آیت‌الله طالقانی هم روضه می‌خواند و اتفاقاً قبل از دیگران گریه‌اش می‌گرفت. حنیف‌زاد با شعار منفی‌ای که هدف آن فقط گریاندن و سبک کردن استخوان است مخالفت می‌ورزید، گرچه اتفاقاً سخت به شعار محرم معتقد و پای‌بند بود» (۲۲۱-۱۱)

حنیف‌زاد چنان تحت تأثیر ظاهر آیت قرآن بود که در انجام عبادات نیز تحت تأثیر واقع شده بود: «ایشان موقعی که ابتدا آمده بود کرج گفته بود قرآن گفته فاعسلوا و جوهر حکم الی المرافق بنابراین کار سنی‌ها که به آن شکل وضو می‌گیرند درست است. بعدها نمی‌دانم المیزان را دیده و باز کس دیگری شنیده بود که این الی به معنی جهت نیست بلکه به معنی حد است. حنیف‌زاد این را فهمیده بود و در انجمن اسلامی اعلام کرد که ای کسانی که آن حرف را از من شنیدید اگر به حرف من عمل کرده باشید من اشتباه و استغفار کردم. شما هم اگر این‌طور عمل کردماید خواهش می‌کنم برگردید، یعنی تا این اندازه پای‌بند بود. ما بارها با هم نماز خوانده بودیم و من می‌دیدم که به گذاشتن مهر پای‌بند است» (۲۲۲-۱۱)

با چنین آموزه‌هایی بود که محمد حنیف‌زاد میان دو مکتب قرآن تبریز و تهران به یلی تبدیل شد که حاج یوسف شعار- این دوست قدیمی سیداحمد کسروی که البته از او بریده بود- را به آیت‌الله سید محمود طالقانی- که پسر خاله‌ی علی‌اکبر حکمی‌زاده نوسنده اسرار هزار ساله بود- پیوند می‌داد؛ حلقه اتصال چهره‌های ظاهرایی ربط اصلاح دینی و پروتستان‌تسم اسلامی که خود بنیان‌گذار سازمان مجاهدین خلق شد.

آیت‌الله طالقانی: قرآن در صحنه

مجاهدین خلق سازمانی که محمد حنیف‌زاد پایمالش را گذاشته بود شیفته‌ی آیت‌الله سید محمود طالقانی بود. مجتهد مجاهدی که در مکتب تهران بالیده بود اما سلامت و صداقت فکری‌اش مورد علاقه علمای حوزه علمیه قم هم بود. طالقانی رابطه‌ی خوبی با اولین چهره‌های اصلاح دینی داشت از جمله با اسدالله خرقانی از چهره‌های اولیه این جریان که افکاری شبیه شریعت سنگلجی داشت: «آیت‌الله طالقانی برای کتاب آقای خرقانی محالو موهوم مقدمه‌ای نوشته بود و در آنجا تقریباً نظر تائیدی داشت اما درباره حکمی‌زاده نظر امام در کشف‌الاسرار را می‌گفت و تائید می‌کرد. بعد هم به خنده می‌گفت این آقای حکمی پسر خاله ما است» (۲۲۳-۱۱) مجاهدین خلق که در مسجد هدایت تهران پای درس او می‌نشستند معتقد بودند «کتاب

بود از این رو نظر خوبی نسبت به آن دو نداشتند» (۷-۲۵)

«سازمان - مثل بسیاری از محافل روشنفکری سیاسی دیگر نسبت به اهل سنت حساسیتی نداشتند ولی همه نسبت به وهابی‌گری نظر خوبی نداشتند و لذا همه کتاب‌ها و آثار مودودی را درست نمی‌پذیرفتند و به‌طور گزینشی آنچه را که نظر اسلام انقلابی بود قبول داشتند و بقیه را رد می‌کردند» (۷-۴۱)

اما خود جعفری می‌افزاید: «مودودی مقام دوگانه‌ای داشت. از یک‌طرف ایشان طرفدار جمعیت مسلم لیگ بود و می‌دانید که از پایه‌گذاران مسالهای خلافت در هندوستان بود و از همان اول هدفش احیای خلافت اسلامی بود، از این رو آثارش رنگ‌وبوی وهابی‌گری داشت. ما در آغاز از گرایش‌های وهابی ایشان چیزی نمی‌دانستیم اما من بعدها در سال‌های ۱۳۴۷ و ۱۳۴۸ که بیش‌تر تحقیق کردم دریافتیم که او به شدت متمایل به تفکر وهابی‌هاست. به هر حال مودودی یکی از متفکرانی بود که روی روشنفکران دینی دهه‌های سی و چهل و اعضای اولیه سازمان مجاهدین خلق تأثیر بسیار زیادی داشت» (۷-۴۰)

«در آن زمان نهضت اسلامی در مصر قوی بود و متفکرانی چون سیدقطب و محمد قطب حرف‌های تازه‌ای داشتند و کتاب‌هایشان را هم به‌جما می‌خواندند اما مهندس بازرگان به این کار علاقه نداشت» (۸-۱۰۳)

خاطره جعفری نشان می‌دهد که مجاهدین علاقه ویژه‌ای به روشنفکران سلفی و سنی مصر داشتند تا جایی که افرادی مثل مهندس بازرگان با آنها مخالفت می‌کردند میثمی می‌گوید: «مروم بازرگان شدیداً به ترجمه آثار سیدقطب و محمد قطب اعتراض داشت. به یاد دارم که می‌گفت آخر تا کی ترجمه کنیم؟ ما باید تولید داخلی و حرکت‌های درون‌جوش داشته باشیم. با این که آثار سیدقطب در تفسیر قرآن و مطالب دیگر خیلی به ما کمک کرد و ما در حوزه‌های نهضت آزادی کتاب سیدقطب و تفسیرش را آموزش می‌دادیم ولی بازرگان مقاومت می‌کرد و می‌گفت ما باید جلوی نهضت ترجمه را بگیریم و خودمان با مصالح خودمان حرکت کنیم» (۸-۱۴۰)

مجاهدین خلق به عنوان سازمان سیاسی نظامی معتقد به اصلاح دینی از آغاز به تجربه اخوان المسلمین توجه ویژه‌ای داشت. آنان همچون اخوان که از آلاهر به عنوان نهاد رسمی مذهب سنی عبور کرده بودند از حوزه علمیه قم به عنوان نهاد رسمی مذهب شیعی عبور می‌کردند و همانند اخوان که با استناد به قرآن به عدالت اجتماعی می‌رسیدند به اتکال قرآن به مارکسیسم گرویدند از محمد حنیف‌زاد نقل شده است که: «از جلوی در سلول ما (میثمی) رد شد، بنجره را باز کرد و سرکی به درون سلول کشید و گفت جمله‌ای که میهن‌دوست در دادگاه گفت درست نبود. میهن‌دوست گفته بود ما مسلمانیم اما مارکسیسم را قبول داریم، حنیف‌زاد گفت میهن‌دوست باید به این صورت می‌گفت که ما مارکسیسم را به عنوان یک تجربه انقلابی قبول داریم مثل تجربه‌ی چین و شوروی و کوبا» (۸-۱۱۷)

این دید اما مبنای گردش به چپ هر دو سازمان شد و چه مجاهدین و چه اخوان در جناح چپ پروتستان‌تسم اسلامی قرار گرفتند اما مهم‌تر از مارکسیسم آنچه در هر دو سازمان سنی و شیعی مشترک بود نگاه سلفی و فرقانی به دین بود. سال‌ها بعد حسین روحانی یکی از مجاهدین مارکسیست شده به گروه پیکار در راه آزادی طبقه کارگر پیوسته و نوشت: «سازمان - معتقد بود باید اسلام اصیل و بی‌پیرایه را از سرچشمه رال آن یعنی قرآن و تا حدودی نهج البلاغه و آن هم نه براساس استنباطات متمیزین بلکه بر پایه استنباط خود سازمان که به اصطلاح مجهر به عدم مبارزه و تشخیص صحیح از صحنه در شرایط پیچیده امروز است به دست آورد و در مقابل باید حتی‌المقدور از وارد شدن در احادیث و روایات که بسیاری از آنها مستند نیستند پرهیز کرد» (۶-۴۴)

«سازمان اصول دین و مذهب را قبول داشت با این توضیح که در مورد نبوت و امامت قائل به عصمت حضرت رسول و ائمه هدی نبود و معتقد بود که آن‌ها نیز دچار خطا و اشتباه می‌شدند در مورد غیبت حضرت مهدی نیز در عین حال که سکوت اختیار کرده و روی آن بحثی به عمل نمی‌آورد لیکن در مجموع به آن اعتقادی نداشت. سازمان معاد را هم جسمانی می‌دانست و تفسیرش از بهشت و جهنم و نعمات و عذاب‌های آن حثیه مثالی داشت که قرآن برای برجسته ساختن آن جهت مردم آن دوره به آن تخیلات تمسک جسته است» (۶-۴۵)

از آنجایی که حسین روحانی این کتاب را در زندان نوشته و شاید بتوان محتوای آن را ناشی از فشار بازجویی‌ها دانست می‌توان در قضاوت او شک کرد اما محمد مهدی جعفری هم گفته است «یوسف شعار عصمت را قبول نداشت اما امامت را قبول داشت اما نه به این شکل» (۱۱-۲۲۲)

بنابراین با توجه به آثار مستقیم حاج یوسف شعار به محمد حنیف‌زاد بعید نیست که بتوان سخن حسین روحانی را پذیرفت خاصه آنکه از متون سازمان

پرتوی از قرآن روشن‌ترین و انقلابی‌ترین تفسیر در کشور ماست» (۲-۱۲) آنان تحت تأثیر این کتاب و نیز راه طی شده مهندس مهدی بازرگان کتابی به نام راه انبیا راه بشر نوشتند که در آن از قول طالقانی در تفسیر پرتوی از قرآن جمله‌ای شبیه آنچه شریعت سنگلجی و یوسف شعار بر آن تأکید داشتند را برجسته می‌کرد طالقانی گفته بود: «هر اندازه مباحث قرآنت و لغت و اعراب و مطالب حکمی و فلسفی در پیرامون آیات قرآن وسعت می‌یافت اذهان مسلمانان را از هدایت وسیع و عمومی قرآن محدودتر می‌ساخت. این علوم و معارف مانند فانوس‌های کمپور و لوزان در بیابان تاریک طوفانی است که اگر اندکی پیرامون نزدیک را روشن دارد از پرتو پررمانه‌ای اختران فروزان محجوب می‌دارد» (۱۵-۱۲) آیت‌الله طالقانی در پرتوی از قرآن به شیوه روشنفکران سلف خود ۱۶ اصل برای تفسیر قرآن و آنچه «فهم هدایتی قرآن» می‌نامید معرفی می‌کرد: ۱- بی‌جویی از ریشه لغات ۲- دقت در نکته‌های مقصوده ۳- دانستن خصائل نفسانی - اسرار ترقی و انحطاط اسم ۴- توجه عموم به محیط جاهلیت عرب هنگام نزول قرآن ۵- کلیات عقلی و فلسفی ۶- تاویل متشابهات براساس احادیث (۱۸-۲۰) این روش طالقانی به شاگردانش در مجاهدین هم تسری یافت.

طالقانی هم مانند اسلاف خود معتقد بود نباید فهم قرآن را پیچیده کرد، باید به سادگی آن توجه کرد و مجاهدین بر این اساس به تفسیر قرآن روی آوردند. آنان در تکمیل آموزه‌های حاج یوسف شعار روش‌های فهم قرآن را به پنج مرحله تقسیم کردند: ۱- مرحله رای و نظر (مشاهده)، ۲- مرحله سیر (تجربه یا مشاهده علمی)، ۳- مرحله ذکر و عبرت (کشف قانون یا جمع‌بندی)، ۴- مرحله توبه (تصحیح اشتباه و خطا) - دینامیسم شناسایی (به بعد ۴۶-۱۲)

مجاهدین خلق و اخوان المسلمین: خویشاوندی سلفی‌های سنی و شیعی

مجاهدین در تداوم ورود اندیشه‌های انقلابی به فهم قرآنی سعی می‌کردند علوم جدید را به جای فلسفه کهن وارد فهم قرآن کنند: «ممکن است این تصور پیش آید که بطور امروز صراحتاً تضاد را که دانش جدیدی است به قرآن ربط داده و به اصطلاح از آن درمی‌آوریم. اینجا مسأله مهمی [که] مطرح می‌شود استنباط از قرآن است یعنی در بررسی قرآن و هر کتاب دیگر باید ببینیم روش استدلال چگونه است؟ و آیا به تضاد توجه شده یا نه؟» (۱۸-۱۲)

«مسأله مهم - در شناسایی عقلی قرآن وارد نمودن شناسایی‌های کاملاً محقق و به تجربه رسیده علمی در مواجهه با مضامین آن می‌باشد چنانکه می‌دانیم بدون ایده قبلی برداشت‌های ارزشمندی از مشاهدات حاصل نمی‌شود. در مطالعه‌ی قرآن باید دانش‌های متقن زمان را دخالت بدهیم تا بتوانیم دستاوردهای ارزشمندی کسب کنیم. به‌ویژه در مقولات اجتماعی که پیچیده‌تر از علوم طبیعی می‌باشند ضرورت فوق شدت می‌یابد تا آنجا که گاه راه‌جویی از قرآن بدون اطلاع از شرایط زمان و عوامل مسلط اجتماعی - سیاسی به نتایج سوئی منجر شده است که با روح قرآن به کلی متضاد است» (۱۹-۱۲)

محمد حنیف‌زاد که همیشه یک قرآن کوچک جیبی در جیبش بود یاران خود را قرآن‌خوان بار آورده بود. میثمی می‌گوید: «آن موقع بچه‌های انجمن اسلامی (دانشجویان) یک قرآن در جیب خود داشتند و این کار تقریباً باب شده بود. وقتی رنگ تفریح را می‌زدند دیگر هر طور سری بی‌وضو هم که بود قرآن را می‌خواندیم» (۱۹-۲۸) این قرآن‌های جیبی اما همه علامتگذاری شده بود یعنی اگر چه مجاهدین با تفسیر مخالف بودند اما با گزینشگری مخالف نبودند. آنان قرآن خواندن را با شرح سوره توبه (که حاج یوسف شعار جزوای درباره‌ی آن منتشر کرده بود) شروع کردند: «اولین کاری که کردیم این بود که قرآن را با هم بخوانیم و با هم روی آیه‌های آن فکر کنیم. سوره توبه را شروع کردیم، ترجمه می‌کردیم و از تفسیرها فقط از کتاب در سایه قرآن، تفسیر سیدقطب استفاده می‌کردیم. ده جزء تفسیر منتشر شده بود و قسمتی از تفسیر سوره توبه را داشت. بعدها هم که مجاهدین سازمان یافتند از همین بحث‌هایی که روی سوره توبه شده بود استفاده کردند و تفسیر سوره توبه را نوشتند که یکی از منابع کادر سازی مجاهدینی شد» (۹۴-۸) ایندولوزیک شدن قرآن ربط مستقیمی با قرآن‌های جیبی داشت: «موسی (خیابانی) آیاتی را که حفظ کردن آنها لازم بود و مناسب آن مقطع از مبارزه و جهاد علامت‌گذاری می‌کرد قرآن من که تکمیل شد بقیه بچه‌ها علامت‌گذاری را از روی قرآن من کپی کردند. آیات مربوط به توکل، آیات صبر، جهاد امت واحد، آیات امر به معروف و نهی از منکر و - از جمله آیاتی بودند که روی آنها تأمل بیشتری می‌شد» (۵۹-۹)

توجه مجاهدین خلق به متفکران اخوان المسلمین در واقع تکمیل‌کننده پارل ما در پیوند سلفی‌های سنی و شیعی است. برخی مجاهدین اولیه مانند محمد مهدی جعفری معتقدند مجاهدین به اخوان توجه زیادی نداشتند: «سازمان اندیشه مرحومان سیدقطب و محمد قطب را سطحی می‌دانست چون هیچ کدام اندیشه‌های انقلابی نداشتند بلکه اندیشه‌هایشان رفرمیستی



رشید رضا
با تفسیر المنار و تحت تأثیر
سید جمال الدین اسدآبادی پدر خوانده
بنیادگرایان اهل سنت شد



حسن البنا
پایمگذار جنبش اخوان المسلمین بود که
از سلفی خواندن خویش ابایی نداشت

متنی در اثبات عصمت و ولایت و مهدویت در دست نیست اما آنچه مسلم است بار مجاهدین خلق به تشکیل حکومت اسلامی است با این تفاوت که از حکومت روحانیت دفاع نمی‌کردند حسین روحانی می‌نویسد: «در رابطه با اجتهاد و ولایت فقیه در عین حال که به طور کلی این مسأله را قبول داشت لیکن با توجه به تفسیر و تحلیلی که درباره اجتهاد داشت آن را دست‌کم در آن شرایط صرفاً در صلاحیت خود می‌دید نه در صلاحیت روحانیت از همین رو برای اعضای سازمان هیچ‌گاه مسأله تقلید از مجتهدی مطرح نبود و مرجع نهایی آن‌ها در کلیه مسائل سیاسی سازمان بود. در ضمن با اعتقاد به حکومت اسلامی این حکومت را که طبعاً خود در رأس آن بود به عنوان ولی امر تلقی می‌کرد»

و این نیز یکی از شباهت‌های بی‌شمار مجاهدین خلق به افکار پروتستانی است؛ سازمانی که به تجدیدگرایی شناخته شده است همچون پاکدینان مسیحی پایه‌گذار بنیادگرایی شد و همان‌گونه که ولایت کالون جایگزین سلطنت پاپ شد رهبری سازمان جانشینی پادشاهی پهلوی شد.

طالقانی مانند اکثر علمای اصلاح دین طرفدار سادو زبستی بود و نهضت بازگشت به مسجد را راه انداخت و حتی درباره‌ی مجلس خبرگان قانون اساسی می‌گفت: «وقتی می‌گوییم که مسجد جای همه‌گونه بحث و بررسی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی و نظامی است عجیب است که خودمان رعایت نمی‌کنیم» (۲۴-۴۸۱)

طالقانی همچنین در دیداری با یسک هیات کوپایی گفت: «در واقع هر انقلاب علیه ظلم، علیه استبداد، علیه استثمار در هر جای دنیا که باشد از نظر ما یک انقلاب اسلامی است چرا که روح اسلام و تعالیم اسلام در جهت رفع ظلم از همه‌ایان بشر، همه‌انسان‌ها، مظلومین و مستضعفین است. ما در نفی استثمار، استثمار و دفاع از آزادی با مارکسیست‌ها عقاید مشترکی داریم. آنچه ما قبول نداریم اصالت ماده است. ما به اصالت خدا معتقدیم، به اصالت یک منشأ باشعور و آفریننده به دنبال همین بحث‌ها یکی از اعضای هیات خطاب به آیت‌الله طالقانی گفت اگر اسلام این است که می‌گویید پس زنده‌باد اسلام» (۲۴-۲۶۳ و ۲۶۵)

اما حیات طالقانی کوتاه بود و او در گذشت رهبری اصلی حکومت اسلامی با آیت‌الله سیدروح‌الله خمینی بود که از اولین و صریح‌ترین منتقدان دگراندیشی و پاک‌دینی شیعی بود. امام خمینی اما در کرسی نهضت اصلاح دینی و بازگشت به قرآن نشست و در تلویزیون جمهوری اسلامی به تدریس و تفسیر سوره حمد پرداخت. تفسیر امام‌البته با اعتراض سنت‌گرایان به همین یک سوره ختم شد و با وجود آنکه در آن هنوز رگه‌های کشف‌الاسرار خودنمایی می‌کرد. آنجا که در تلویزیون به پاک‌دینی کسروی اشاره کرد و آن را رد کرد: «دور کردن مردم را از ادعیه و کتب دعا که یک وقتی آتش می‌زدند یک روزی داشتند آن مردم خبیث کسروی یک روز داشت که روز آتش‌سوزی بود، کتاب‌های عرفانی و کتاب‌های دعا و اینها را می‌آوردند می‌گفتند که آن روز آتش می‌زدند، اینها نمی‌فهمند دعا یعنی چه» (۷۹-۳۵) امام افزود: «مانند بگویم که قرآن را داریم دیگر ما به پیغمبر کاری نداریم، خدا از هم نیستند. ما اگر بخواهیم حساب را جدا کنیم قرآن علی‌حده باشد و ادعیه هم علی‌حده باشد و ادعیه را هم بگویم که ما کاری به ادعیه نداریم و آتش‌سوزی کنیم، در آتش‌سوزی کتاب دعا بسوزانیم یا فرض کنید کتاب عرفا را بسوزانیم این از باب این است که نمی‌دانند بیچاره‌اند وقتی انسان پیش از آن حد خودش بالاتر گذشت در اشتباه می‌افتد کسروی یک آدمی بود تاریخ‌نویس، اطلاعات تاریخی‌اش هم خوب بود قلمش هم خوب بود اما غرور پیدا کرد رسید به آنجا که گفت من هم پیغمبرم، همه ادعیه را هم کاملاً کنار گذاشته قرآن را قبول داشت و پیغمبری را پایین آورده بود تا حد خودش نمی‌توانست برسد به بالا و بالا آورده بود پایین. ادعیه و قرآن و اینها همه با هم هستند» (۱۹۰-۳۵) «به کلی عوض شد» (همان) مشابه این وضع را سیدقطب درباره‌ی اخوان المسلمین داشت سیدقطب از متفکران سنی بود که مفهوم عدالت اجتماعی را وارد ادبیات اهل سنت کرد: «در نظر اسلام عدالت عبارت از یک مساوات بزرگ انسانی است که تعادل همه ارزش‌ها از جمله ارزش اقتصادی را در نظر دارد و این مساوات به طور دقیق با همه شرایط و مقتضیات سازش دارد» (۵۶-۳۲) او مالکیت فردی را ذاتی نمی‌داند: «فرد در این مال بیش از هر چیز به وکیلی شبیه است که از طرف اجتماع معین شده و تملک این مال به وسیله‌ی او بیشتر به یک وظیفه می‌ماند تا تملک و صاحب مال شدن. در واقع ثروت و مال به حسب عمومیت خود حق اجتماع است و اجتماع هم در این مال از طرف خداوند که جز او مالکی نیست جانشین است» (۱۷۸-۳۲)

سیدقطب نقش مهمی در رادیکالیزم اخوان المسلمین و حرکت آنها به سوی تروریسم داشت. گفته‌اند «وی در جریان اقامت در آمریکا در سال ۱۹۴۹ زمانی که اخبار شادمانه مطبوعات آمریکایی در مورد ترور حسن البنا را مشاهده کرده به اسلام‌گرایی تندرو بدل شد» (۳۱۷-۳۳) عقاید سیدقطب توسط گروهی از متفکران و مترجمان مسلمان انقلابی مانند سیدهادی



سیدقطب

اخوان المسلمین را رادیکالیزه کرد و آتش در باره عدالت اجتماعی در ایران ترجمه و در گروه‌هایی مانند مجاهدین خلق با استقبال مواجه می‌شد



ابوعلی مودودی

در پایه‌گذاری اسلام‌گرایی در پاکستان نقش ویژه‌ی داشت و آتش‌مورد توجه مجاهدین خلق بود

خسروشاهی و آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای به زبان فارسی ترجمه شد و البته از همان آغاز مورد اعتراض محافل سنتی واقع شد «قدم به ترجمه و نشر این قبیل کتاب‌ها در حوزه علمیه قم و محیط متحجر آن تازگی داشت و مسأله پس از چاپ کتاب با دو نوع اعتراض از دو سو روبه‌رو شدیم» (۸-۳۲) سیدهادی خسروشاهی که با محمد حنیف‌زاد نسبت خانوادگی هم پیدا کرد می‌گوید: «بعضی از شیوخ شیعی ما را متهم به تمایل به تسنن کردند» (۹-۳۲) اما در نهایت «خوشیخانه هدف اصلی ما از اقدام به ترجمه این کتاب هم‌اکنون تحقق یافته و همه ما شاهد نظامی اسلامی هستیم. و امیدواریم در مرحله تکاملی خود به ایجاد عدالت اجتماعی نیز برسند» (۱۲-۳۲)

هدف مشترک دو گروه مجاهدین و اخوان استقرار حکومت اسلامی بود. در تهران آیت‌الله طالقانی رهبر معنوی مجاهدین در صدر حاکمیت تازه قرار گرفت و در اولین سخنران خود خواستار آن شد که «در تمام مدارس ما از ابتدایی تا دانشگاه‌ها باید قرآن و هدف‌های قرآن و نه قرأت قرآن، نه برای ثواب در تمام کشورهای اسلامی درس داده شود. مسأله تعلیم قرآن لازم است نهضت ما هم اسلام‌اش از همین بوده است» (۲۹۱-۳۴)

طالقانی که برخلاف حسن البنا استقرار حکومت اسلامی را دید خرافانه‌ی دیگر نماز جمعه را اقامه کرد و از تعطیل شدن یا نیمه‌تعطیل شدن آن در میان شیعیان در گذشته انتقاد کرد (۲۴۸-۳۴)

از سوی دیگر جنبش اخوان المسلمین در جهان عرب دستخوش تحولات مهمی شد. این جنبش به صورت مستقیم بنای مشترکی با مجاهدین خلق نداشته. هر دو با یک واسطه شاگردان سیدجمال‌الدین اسدآبادی پایه‌گذار فکر روشنفکری دینی بودند. مصری‌ها از رشیدرضا و ایرانی‌ها از سیدمحمد طالقانی تأثیر پذیرفته بودند. رشیدرضا از متفکران عرب است که تفسیر قرآن به نام المنار را تألیف کرده و در آن بر تشکیل حکومت اسلامی به رهبری مجتهدین تأکید دارد. رشیدرضا نیز همچون طالقانی به نهاد شورا اهمیت بسیار می‌دهد و ولایت را از فرد به شورای اهل حل و عقد منتقل می‌کند.

آرای رشیدرضا مستقیماً بر حسن البنا بنیان‌گذار اخوان المسلمین اثر گذاشت. حسن البنا معتقد بود: «قرآن توانسته است تمامی علوم جهان را آن هم در یک آیه بگنجاند. او آنان را به پیروی از قرآن ترغیب کرده» (۷۹-۳۱) حسن البنا در مصر از پیشگامان حرکت بازگشت به قرآن بود و از سلفی خواندن خود و اخوان ایایی نداشت تا جایی که در یکی از سخنرانی‌هایش می‌گوید: «شما می‌توانید بگویید و هیچ کس هم نمی‌تواند شما را بازدارد که اخوان المسلمین جنبشی است سلفی، شیوه‌ای است خاسته از سنت، حقیقتی است صوفیانه، سازمانی است سیاسی، گروهی است پهلوانی، انجمنی است علمی و فرهنگی، نهادی است اقتصادی و آرمانی است اجتماعی» (۸۰-۳۱)

اخوان صراحتاً خواستار «تفسیر و توضیح کامل قرآن کریم با بازگشت به اسلام اصیل و زودودن غبار قرون از چهره آن و پاک کردن هر چه ناخالصی و دروغ و خرافات از ساحت مقدس آن» بودند. اخوان اولین گروه سنی بودند که صراحتاً خواستار استقرار حکومت اسلامی بودند و در برابر تلقی سنتی اهل سنت که هر حکومتی را حکومت اسلامی می‌دانستند تنها حکومت ایدئولوژیک اسلامی را حکومت اسلامی می‌شمردند. روابط اخوان المسلمین با الازهر مشابه روابط پروتستان‌های مسیحی با واتیکان بود. آنان علیه نظم سنتی دینی به پا خاسته بودند و خواستار دینی انقلابی و معنوی بودند و مقصود حسن البنا از حقیقت صوفیانه نیز اجمالاً اشاره به تأثیر تصوف در تسنن بود. اخوان المسلمین در تلاطم خود با آرای سیدقطب و محمد قطب رادیکالیزه شد. اگر فرض کنیم که رشیدرضا یا سیدمحمد طالقانی و حسن البنا با محمد حنیف‌زاد قابل قیاس است می‌توان سیدقطب را با علی شریعتی مقایسه کرد که ناخودآگاه به نظریه‌پرداز مجاهدین بدل شد و با وجود آنکه مجاهدین در تحلیل نهایی او را قبول نداشتند و حتی محمد مهدی جعفری می‌گوید: «سازمان افراد و کادرهای هوادار خویش را از رفتن به حسینیه ارشاد منع می‌کرد و می‌گفت آنجا مرکز در شمال شهر است که برای روز و راه ساخته شده و صحبت‌های دکتر شریعتی لایایی است. من خودم از شهیدان ناصر صادق و سعید محسن این حرف‌ها را شنیدم. آنان نظر مساعدی به دکتر شریعتی نداشتند» (۳۹-۷۷) اما خود جعفری می‌افزاید: «در اوایل دهه پنجاه نظرشان درباره دکتر شریعتی اینگونه بود که کرسی آماده و آرموده پاکدینان به منتقدان آنان رسید و سلاخی که آنان علیه سنت تیز کرده بودند سر خود آنان را برید. به زودی نه تنها آثار پاکدینان و پیرایشگران و دگردیشان حذف شد بلکه مجاهدین به عنوان فرزندان معنوی و شاخه‌ی عملی آنان در برابر حکومت تازه قرار گرفتند. آنان که در ترویج متن‌گرایی نقش ویژه‌ی داشتند، آنان که در احیای نهاد جمعه نقش داشتند، آنان که فکر اهل سنت را به جهان اهل بیت آوردند، آنان که ایده حکومت اسلامی و نماز جمعه را بازسازی و باز تولید کرده بودند، خود اولین مخالفان و اپوزیسیون مسلح حکومت اسلامی شدند»

سلفی‌های شیعی و سنی گرچه در پدید آمدن نهضت‌های اسلامی جدید نقش محوری داشتند اما هرگز نتوانستند همه قدرت را به دست آورند دولت وهابی عربستان به عنوان مهم‌ترین پایگاه سلفی‌های سنی هرگز از سلطنت سعودی دست نکشید و در نهایت سرمان القاعده به عنوان شبکه جهانی سلفی‌گری سنی از درون آن بیرون آمد و حکومت طالبان در افغانستان و حرکت داعش در عراق و شام را پدید آورد از درون اخوان المسلمین هم حرکت‌های افراطی مانند نهضت جهاد و تکفیر پدیدار شد که شاخه مصری القاعده است. شگفت‌آور است که این چنین سلفی‌گری که خود را نهضتی مترقی جلوه می‌داد به نهضتی ارتجاعی بدل شد مخالفت القاعده با آموزه‌های لازهر و نیز پارهای عقاید آن مانند مخالفت با هنرهای تجسمی که اوج آن در انفجار مجسمه بودا در افغانستان بود، نشان‌دهنده ریشه‌های پروتستانی این نهضت سلفی است. نفی قانون و اکتفا به قرآن، ترجیح عمل بر نظر، غلبه تحصیلکردگان علوم فنی و مهندسی بر علوم انسانی و اجتماعی هواداران القاعده، غلبه جهاد بر اجتهاد، موج سلفی‌های غربی که به ارتش‌های سلفی سنی می‌پیوندند از همسویی‌های شگفت میان پروتستانسیسم غربی و شرقی است که آن را در معرض تراژدی بزرگی قرار می‌دهد. در مذهب شیعه اما سلفی‌گری در هر دو نهاد حکومت و اپوزیسیون تداوم یافت؛ جریان راست‌افراطی در درون حکومت با آموزه‌هایی که به صورت رسمی تبلیغ می‌شود و جریان چپ افراطی در بیرون حکومت که با آن آموزه‌های رسمی خویشاوندی فکری دارند در واقع به نحو شگفت‌انگیزی سلفی‌گری شیعی هم در حکومت و هم در اپوزیسیون نفوذ قابل توجهی دارد و علیه سنت‌گرایی و تجددگرایی واقعی از دو جبهه عمل می‌کند.

سلفی‌گری غالب و مغلوب در عین حال به یک میزان از مارکسیسم تأثیر پذیرفته و در واقع تحت نفوذ گفتمانی مارکسیسم اسلامی است. غرب‌ستیزی، نص‌گرایی افراطی، عقل‌ستیزی به خصوص ضدیت با فلسفه به عنوان یک مکتب یونانی، پوپولیسم و مبارزه با نخبه‌گرایی از وجوه مشترک هر دو جریان است. در این میان البته از روشنفکران متدین و مسلمان هستند افرادی که به درستی به آسیب‌شناسی جریان نواندیشی دینی پرداخته‌اند و از آنجایی که در بافته‌اند نقد درون‌گفتمانی نواندیشی و روشنفکری و اصلاح‌طلبی دینی مقدم بر نقد بیرونی آن است و موثرتر واقع می‌شود، خود در مقام اصلاح اصلاح دینی برآمده‌اند. تقی رحمانی یکی از آنان در مناظرهای با فرزند دکتر علی شریعتی می‌گوید: «شریعتی پروتستانسیسم بنیادگرا را ندید اما ما در زمانی بودیم که دیدیم. از نظر من پروژه اصلاح دینداری در غرب حدود صد سال با

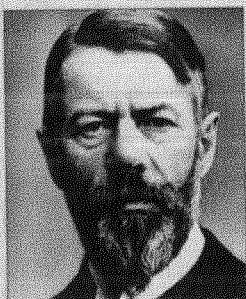
پروتستانسیسم به تعویق افتاد. پروژه پروتستانسیسم در ایران پروژه‌های عجولانه جلوه آورد. اگر دکتر شریعتی مثل خاتم‌السوسن اشریعتی این گونه جزئیات پروتستانسیسم را مطالعه کرده بود به هیچ‌وجه بحث پروتستانسیسم را در ایران مطرح نمی‌کرد. اساساً نمی‌توان پروژه پروتستان را در اسلام که سیاسی است پیاده کرد. اسلام همواره با دولت‌ها نسبت برقرار می‌کند. این رابطه گاهی براساس تعامل و گاهی براساس تقابل است. پروتستانسیسم می‌خواهد اسلام را به حوزه خصوصی براند که این شدنی نیست. آنها سعی دارند زندگی را از دین تهی کنند که این خلأ بازگشت بنیادگرایانه را به همراه دارد. پیوند افراطون با مسیح به شکل پروتستانی نوعی بنیادگرایی تولید می‌کند که می‌خواهد تمام جهان را مانند خود کند. اگر با نگاه

امروز خود در زمان شریعتی بودم به او توصیه می‌کردم اسلام منهای روحانیت را مطرح نکنند چون با پروژه اصلاح دینداری سازگار نیست. بیشتر مردم تمایل‌تر از آن هستند که بتوانند بی‌واسطه با خدا تماس بگیرند. به نظر من نمی‌توان واسطه بین خدا و انسان را برای همه انسان‌ها از بین برد. می‌خواهم بگویم ما از دوره شریعتی گذشته‌ایم. شریعتی - خودشی ب‌تشکلی بزرگ بود و برای امروز برخی بت است. اینکه هر بت‌شکلی بت می‌شود ناتوانی نوع بشر است. مسأله ما با شریعتی، سیدجمال و اقبال در این است که با عقیده صرف نمی‌شود کشور ساخت، اگر بسازیم مثل آقای اقبال لاهوری می‌شود در همه دنیا کشورها را تش دارند اما در پاکستان، ارتش دولت دارد تمام رهبران بنیادگرا که در آمریکا درس خوانده‌اند، مسلمانان دانشگاه‌رفته‌اند، سنت‌گرایان ما زیاد بنیادگرا نیستند. آنها که بیشتر تحصیلات دانشگاهی دارند بنیادگرا می‌شوند. بازگشت به متن صرف گاهی منجر به بی‌بروایی در تفسیر می‌شود. اکبر گودرزی یک طلبه بود اما بی‌بروایی در تفسیر داشت و این بی‌بروایی عواقب خودش را داشت و با بی‌بروایی که الان بن‌لادن در تفسیر متن دارد. بن‌لادن معتقد است که جانشین خداست. وی می‌گوید کل دستگاه علمای اهل سنت به درد نمی‌خورد و من در کم از قرآن صحیح است. مقایسه کنید او را با شیخ

در سال‌های اخیر افزون بر برخی روشنفکران ملی‌مذهبی، روشنفکران دیگری از عرفی و مذهبی تا چپ و لیبرال مانند محمد زانیکفر و سیدجواد طباطبایی به نقد و بررسی موشکافانه پروتستانسیسم اسلامی پرداخته‌اند که نشان‌دهنده یک تحول جدی در جامعه ایران است. آنان قصد دارند «وجدان بیدار» جامعه‌ای باشند که روشنفکران‌اش به اندازه حاکمان‌اش در افسون و افسانه‌ای پروتستانسیسم اسلامی فرو رفته‌اند. گذار از پروتستانسیسم اسلامی البته عبور از اصلاح دینی نیست. اصلاح دینی حتی در غرب مسیحی‌گرانه‌ای آزادخواهانه‌تری دارد که در سنت لومانیست‌ها و کاتولیک‌های اصلاح‌طلب (زویت‌ها یا یسوعی‌ها) جلوه‌گر شد و از دید روشنفکران ما پنهان مانده است. شاید پس از صد سال گشت و گذار به دنبال یافتن لوتر و کالون ایرانی و شیعی و اسلامی باید به دنبال آراسموس برگردیم. شاید جامعه ایران بیش از آنکه به مارتین لوتر نیاز داشته باشد به جان لاک نیاز دارد و بیش از آنکه به اصلاح دینی نیازمند باشد به اصلاح سیاسی محتاج است؛ چرا که دیدیم اصلاح دینی چگونه به استبداد دینی ختم می‌شود. ■

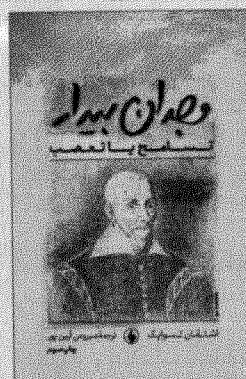
منابع و مآخذ:

۱. اشتقاق تنوید و جدل بیدار اسلام با نصب‌الترجمی سروس آرین پور. نشر فرزان روز: ۱۳۹۲.
۲. فرانکلین لولان پور: جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه‌های غربی از ریشه آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز. ترجمه حسین بشیریه، مرکز بازشناسی ایران و اسلام: ۱۳۸۵
۳. علی شریعتی: چه باید کرد؟ مجموعه آثار ۲۰، انتشارات قلم: ۱۳۷۰
۴. عبدالحکیم سروش: از شریعتی، موسسه فرهنگی صراط: ۱۳۸۴
۵. فریدون اتمت: اندیشه‌های میرزا تقی‌محمدی اخوان‌السلام انتشارات خوارزمی: ۱۳۴۹
۶. حسین احمدی روحانی: سازمان مجاهدین خلق، مرکز اسناد انقلاب اسلامی: ۱۳۸۴
۷. محمد مهدی جعفری: سازمان مجاهدین خلق از درون، به کوشش سیدقاسم باحسینی، نشر نگاه امروز: ۱۳۸۳
۸. اطفاله میمنی: از نهضت آزادی تا مجاهدین، نشر صمدیه: ۱۳۷۸
۹. اطفاله میمنی: آنها که رفتند، نشر صمدیه: ۱۳۸۲
۱۰. جمعی از پژوهشگران سازمان مجاهدین خلق، پیدایی تا فرجام (۸۴ - ۱۳۴۴)، موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی: ۱۳۸۲، ج ۱
۱۱. یادآور: کتاب ماه فرهنگی، نشر به موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران شماره‌های ۱۲ - ۹، تابستان ۱۳۹۱
۱۲. سازمان مجاهدین خلق ایران: راه‌نمایان، راه بشر، آلتیولوی - کتاب سوم - بی‌تابی‌ها
۱۳. ماکس وبر: اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه مرتضی تقی‌پور، انتشارات جامی: ۱۳۸۸
۱۴. سیدجواد طباطبایی: جدل جدید و قدیم (تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا ج ۱)، نشر نگاه معاصر: ۱۳۸۲
۱۵. زاک برزون: پلصد سال حیات فرهنگی غرب (تاریخ پلصدساله)، ترجمه ابوتراب سهراب، موسسه انتشارات نگاه: ۱۳۸۷
۱۶. سزار افلاور: اصلاحات ترجمه رضا باستانی (از مجموعه تاریخ جهان)، انتشارات ققنوس: ۱۳۸۲
۱۷. شریعت سنگلجی: کلیه فهم قرآن بی‌تابی‌ها
۱۸. شریعت سنگلجی: توحید عبادت، بکتارستی بی‌تابی‌ها
۱۹. شریعت سنگلجی: محوالموهوم، شرکت چاپخانه تلان: ۱۳۳۲
۲۰. محمد سنگلجی: تفسیر سوره مبارکه حمد کانون انتشارات محمدی
۲۱. لاهم خمینی: کشف‌الاسرار بی‌تابی‌ها
۲۲. احسان طبری: جامعه ایران در دوران رضاشاه راه توده
۲۳. چشم‌انداز ایران: دوم‌نامه سیاسی و راهبردی، صاحب‌فکران و مدیرمسئول اطفاله میمنی، شماره‌های ۶۴ و ۶۵، آبان تا بهمن ۱۳۸۹
۲۴. یوسف شعار: تفسیر آیات مشکله انتشارات مجلس تفسیر تبریز: ۱۳۳۱
۲۵. سیدحسن تقی‌زاده و دیگران: کلاه (شرعی‌ای ایرانیان در آلمان ۱۹۱۶ تا ۱۹۲۲ م)
۲۶. هیکو آبرمان: لوتر مردی میان خدا و شیطان، ترجمه فریدالدین راحمه، ابوتراب سهراب، نشر چشمه: ۱۳۸۵
۲۷. جعفر شعار: یادنامه استاد حاج میرزا یوسف شعار، مجلس تفسیر قرآن، تهران: ۱۳۵۲
۲۸. هدی صابر: سه هوپیمان عشق آروایی از پیش، روش و منش محمد حنیف‌زاد سعید محسن و اصغر بدیع‌زادگان، انتشارات صمدیه: ۱۳۸۸
۲۹. عبدالوهاب فریدتکلی: اسلام و رجعت بی‌تابی‌ها
۳۰. سیدمحمد طالقانی: پرونی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، جلد اول
۳۱. اسحاق موسی‌الحسینی: اخوان المسلمین، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، انتشارات اطلاعات: ۱۳۸۷
۳۲. سیدقلیبه عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه محمدعلی گرامی و سیدهادی خسروشاهی، انتشارات کلبه شروق: ۱۳۷۹
۳۳. برونیار لیا: جمعیت اخوان المسلمین مصر، ترجمه عبدالله فرهی، پژوهشکده تاریخ اسلام: ۱۳۸۸
۳۴. از آزادی تا شهادت انتشارات لوتور و شرکت سهامی انتشار
۳۵. لاهم خمینی: تفسیر سوره حمد انتشارات پیام آزادی: ۱۴۰۰ م



ملکس ویر

ریشه‌های پروتستانی سهرابمداری را نشان داد اما نشان دادن ریشه‌های بنیادگرایی مغفول مانده است



وجدان بیدار

این اثر برجسته ادبی و تاریخی تصویری گویا از استبداد دینی در جمهوری مسیحی ژنور را نشان می‌دهد